موسوعة الدراسات القرآنية



أصول البيان العربي

في ضوء القرآن الكريم



الدكتور محمد حسين علي الصغير
أستاذ الدراسات القرآنية في جامعة الكوفة

دار المؤرخ العربي
بيروت - لبنان

أصول البيان العربي
في ضوء القرآن الكريم

موسوعة الدراسات القرآنية

(٧)

أصول البيان العربي

في ضوء القرآن الكريم

الدكتور محمد حسين علي الصغير

أستاذ الدراسات القرآنية في جامعة الكوفة

دار المؤرخ العربي

بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م

دار المؤرخ العربي

بيروت - لبنان - ص.ب: ٢٤/١٢٤ - تلفاكس: ٨٢٠٨٤٣
هاتف خليوي: ٠٣/٨٩٠٨٢٠

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

اشتهر قدماء المصريين بالفن الفرعوني، واليونانيين بالفلسفة الإغريقية، والعرب بالبيان في فصائله المتشعبة.

تلك حضارات عريقة، تلاشى بعضها، وتماسك البعض الآخر، وبقي البيان العربي راسخاً ثابتاً متطاولاً، وظل عطاؤه شامخاً فتياً متعالياً.

فالشعر والنثر جهد بشري متكامل البنية في الجاهلية والإسلام، والقرآن وحي سماوي يتحدى البشرية في إعجازه وكوكبة مراميه الفنية فصاحة وبلاغة وبراعة. ويظل هذان العاملان: القرآن الكريم والأدب العربي رافدين تنهل منهما العربية معينها الذي لا ينضب، وتستهدي شعاعها الذي لا يخبو، ولا مقايسة بين الأمرين في جهة الصدور، ولا مقارنة بين النصين في الأصالة والموضوعية والغناء، فبينهما بون شاسع تحتمه طبيعة ما يحسنه الناس، وطبيعة ما أنزله الله تعالى من ذكر وكتاب، إلا أن البيان العربي يظل متطاولاً بهما وإن اختلفت المصادر، وتفاوتت القيمة الفنية، ولكن مما لا شك فيه أن البيان العربي مدين بأصالته وعمقه للقرآن الكريم، وحسبنا أن تتفتق الدراسات القرآنية عن مناهج البلاغة العربية جملة وتفصيلاً، وتدور حول فكرة الإعجاز القرآني في مناحي النقد والبيان والأدب والمقارنة، والنص القرآني بعد هذا وذاك أرقى نص أدبي وبلاغي في لغة العرب، فلم لا يكون الأساس فيما ابتدع العرب من علوم البلاغة، وهو كذلك فيما قرره علماء العرب أنفسهم حينما جعلوه مقياساً للتطبيق، وميزاناً للمحاكمة، ومعياراً للمفاضلة بين نص ونص، وقول وقول، وفن وفن، وما هذه الدراسات البلاغية المتعددة إلا ألقَ فيضه، ولمسة بهائه، ونقطة إنطلاقه، فهو تنزيل من رب العالمين وكفى.

إن هذه الدراسة تتحدث عن أصول البيان العربي في ضوء القرآن الكريم، وتتناول بتأكيد صنوف البلاغة العربية فيما استقرت عليه أو ستستقر على نهج فني سليم، يبتعد عن التعقيد، ويستغني عن التقسيمات المضنية، لتعود علماً نابضاً بالحياة والجمال والعبقرية، كما شاء لها الأوائل، وكما هي عليه حقيقة.

وتجيء هذه الدراسة تنفيذاً عملياً لهذه الأطروحة، ومنظوراً عصرياً لهذا المنحنى، فتتحدث عما هو أصيل في بلاغة العرب، وتطرح ما هو دخيل عليها، أو أجنبي عنها، تلمح البيان العربي بأبعاده، فتجده الأصل القويم للفن البلاغي، فتأنس بالمجاز استعمالاً بلاغياً، وبالتشبيه فناً عربياً، وبالاستعارة تصويراً فنياً، وبالكناية تعبيراً مهذباً نقياً، وترى في هذه الأصناف لا غيرها أساساً للتمايز البلاغي، وميزاناً للتفاضل في القول، وكان نتيجة لهذا الفهم، وسيراً مع هذا الاتجاه أن تحددت الدراسة بخمسة فصول، أشير فيما يأتي إلى ما تناولته بإيجاز.

الفصل الأول: وكان بعنوان (أبعاد البيان العربي) وقد تناول بالبحث والتمحيص: القيمة البيانية، والبيان لغة، والبيان بمعناه العام، والبيان في طريق الاصطلاح، واستقرار المصطلح البياني، وأثر السابقين في تأصيل البيان، وموقع البيان من البلاغة العربية، والبيان في طور التجدد البلاغي، بما يعد فصلاً متميزاً في حديثه المركز، وفرزه المؤشرات البلاغية المرتبطة بالبيان، وافق فيه القدماء حيناً وخالفهم حيناً آخر، وعرض لجهود المحدثين والمجددين، واستقر على أن البيان هو البلاغة بعينها، والبلاغة هي البيان نفسه، فكان التشبيه والمجاز والاستعارة والكناية ركائزه ودعائمه وأصوله.

الفصل الثاني: وكان بعنوان (الاستعمال المجازي)، وقد تناول بالبحث المجاز في اللغة والاصطلاح، وأصالة الاستعمال المجازي، والتشبيه والاستعارة بوصفهما جزئين من المجاز، وأقسام المجاز بشقيه: العقلي والمرسل، ووجوه كل منهما، مستقرئاً نماذج ذلك في التطبيق من آيات القرآن الكريم مما اكتشفه السابقون، ومما توصل إليه الباحث في الاستنباط، مستبعداً العمق الفلسفي، والنهج المنطقي الذي سلكه جملة من البلاغيين.

الفصل الثالث: وكان بعنوان (فن التشبيه) وقد تناول بالضبط حد التشبيه الاصطلاحي، وأهميته البيانية، وخصائصه التعبيرية، وأقسامه في ضوء جديد، ووجوه التشبيه الفني عند العرب، وأصالة هذا الفن في تشبيهات القرآن، فكان مضماراً لبيان عظمة القرآن التشبيهية، وروعته التمثيلية، بما يعد أرقى التشبيهات في التراث العربي بلا ريب.

الفصل الرابع: وكان بعنوان (التصوير الاستعاري) وقد تناول بالبحث تحديد دلالة الاستعارة في الاصطلاح، وقيمة التصوير الاستعاري في الميزان البلاغي، وأصول الشبه الاستعاري في الموروث القرآني، وخفاء الشبه الاستعاري في تراكيب التشبيه المتشعبة، وأقسام الاستعارة وأنواعها، فكان ميداناً للجديد من القول، والأصيل من التطبيق، مقللاً الأصناف الاستعارية ومبتعداً عن النهج التقليدي الممل.

الفصل الخامس: وكان بعنوان (التعبير بالكناية) وقد تناول بالبحث: تعريف الكناية، وتحدث بتركيز واضطلاع عن بلاغة الكناية وخصائصها، وعرض لكناية الصفة والموصوف والنسبة، وقام بمقارنة بين الكناية والتعريض، وتوسع في الموازنة بين الكناية والرمزية، فكان كشفاً في إبداع القرآن، وتأشيراً بارزاً في لغته المهذبة وأدبه الجم.

وكانت طبيعة مصادر هذا البحث ومراجعه، أن تهتم بالأصيل عند القدامى أولاً، وترتاد المبتكر عند المحدثين ثانياً، فكانت كتب البلاغة بعامة، والبيان والأدب والنقد والتراث ميداناً لاستكناه المجهول، واستقراء الغيب، وإقرار المنهج، لم نتقيد بإيراد جميع ما رأوه، ولم نبتكر أكثر مما عرفوه، ولكننا شاركنا في إرساء النافع المفيد، وحاولنا التجديد بجهد متواضع عسى أن يكون مقبولاً عند الله تعالى.

نعم قد أكون مخطئاً في جملة من الاستنتاج، وقد أكون مصيباً بطائفة من الآراء، وقد أكون مضيفاً ما لم يقولوه، وقد أبدو مبتسراً لما أكدوه، وهذا وذاك لا يضير العمل العلمي، ولا يضيق به العرف الجامعي في البحث والأصالة والموضوعية.

أرجو أن أكون قد قدمت في هذه الدراسة منهجاً قويماً للبلاغة

العربية، وفهماً جديداً للبيان العربي، مستلهماً فيض ذلك من شذرات القرآن الكريم، ونفح آياته، ورصين عباراته، فإن وفقت إلى ذلك فبفضل من الله ـ تعالى ـ وحده، وإن كانت الأخرى، فلي من نقاء الضمير خير عذير.

وما توفيقي إلا بالله العلي العظيم، عليه توكلت وإليه أنيب، وهو حسبي ونعم الوكيل.

النجف الأشرف

الدكتور

[illegible]ين علي الصغير

الفصل الأول

أبعاد البيان العربي

١ ـ القيمة البيانية

٢ ـ البيان لغة

٣ ـ البيان بمعناه العام

٤ ـ البيان في طريق الاصطلاح

٥ ـ استقرار المصطلح البياني

٦ ـ السابقون وتأصيل البيان

٧ ـ موقع البيان من البلاغة

٨ ـ البيان في طور التجديد البلاغي

القيمة البيانية

العرب أمة بيان، وأئمة لسان، ولو قسم التراث الإنساني بين الأمم؛ لكان الفن القولي تراثهم، والموروث البلاغي نصيبهم، لهذا كان القرآن من جنس ما يحسنون، ومن سنخ ما يعرفون، أنزل بلسان عربي مبين، ومن ثم كان إعجازه البياني أرقى مراتب الإعجاز، ومناخه في تقويم اللسان من أولى دلائل التبليغ. وأعمق المعجزات أثراً ما وافق مميزات العصر، وأعلاها منزلة ما واكب متطلبات الفطرة، ولقد جبل العربي في صحرائه على حب الكلمة وتوخي عذوبة الألفاظ، تهزه الخطبة وتطربه القصيدة، حتى عمد إلى مختارات من الشعر العربي الرائق فعلقها على ظهر الكعبة، وهي أقدس بقعة، وأول بيت وضع للناس. وكانت أسواقهم الأدبية في عكاظ ومجنة وذي المجاز مسرح خطبهم، ومنابر فخرهم، يتلى فيها ما يمثل قريحتهم ويواكب ذائقتهم.

وتأسيساً على هذا المنطق الواضح يصح لنا تحديد التراث الإنساني للعرب بالبيان، فالبيان كل شيء في حياتهم، وكل شيء بعد مماتهم، به يتبارون وعليه يثيبون، وفيه يتمايزون. وهبط القرآن الكريم بين ظهرانيهم فكان ثروة بيانية لا تنفذ، ومعيناً بلاغياً لا ينضب، ورسالة سماوية لا يقربها الباطل، وكلمهم بلغتهم فنفذ إلى قلوبهم محتفلاً بالبيان، فهو بيان للناس، يهديهم ويرشدهم ويوجههم نحو الله.

﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝﴾[1].

وهو المنطق الفصيح المعرب عما في الضمير كما يقول الزمخشري[2] فهو لغة الضمير المعبر عنها بالكلمات، وهو حديث النفس المصور بالألفاظ، لهذا فعل في العقول ما يفعل السحر فصور النبي الكريمﷺ ذلك بقوله:

«إن من البيان لسحراً»[3].

فاحتفاؤنا به احتفاء بركن قويم من أركان الوعي البشري المتطور، ينطق به الفكر وينبض به الجنان، فهو من العرب عصارتها، ومن الحضارة زبدتها، تزان به ثمرات العقول، وتقاس عليه مدارج الرقي، وتبلغ فيه حاجات النفس، وتبلّغ به رسالات السماء، ويميز به الإنسان عن سائر المخلوقات، فبحسبه أنه مبين، تمييزاً عن الأبكم والأعجم والأخرس، وتفضيلاً عن الصامت والواجم والجماد، ولا تذهب كل مذهب، فللبيان إطلاق في اللغة، وإطلاق في الاصطلاح، وللتفريق بينهما لا بدّ من مقارنة ترفع الإبهام، وتزيل الغموض، فليس كل بيان بياناً، ولا كل منطق بفصيح، فالكلام مراتب، والأفهام تتفاوت، فما كان منه يوجه من وجوه العربية الفصحى، مشتملاً على المجاز في شتى ضروبه، والتشبيه بمختلف صنوفه، والاستعارة بأبهى إرادتها، والكناية بأبلغ أداتها، فهو البيان المعني بالحديث، بل هو علم البيان في التفريع عند التطبيق، وما كان قاصداً إلى التعبير فحسب، فهو إبانة قد تحقق مميزات هذا العلم، وقد لا تحققها، من هنا لم يكن هناك مناص من التفريق بين الوجهين في ضوء المعنى اللغوي والمصطلح الفني لنخلص إلى ما نريد بالتحديد.

وهذا ما يقتضي بيان المعنى اللغوي من جهة، ومسايرة البيان بمعناه العام من جهة ثانية، وتحديد المصطلح البياني ثالثة، وهو ما تبحثه الصفحات الآتية.

---

(١) الرحمن: ١ ـ ٤.

(٢) الزمخشري، الكشاف: ٤/٣٥٣.

(٣) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر: ١/١٧٤.

البيان لغة

وردت عند اللغويين عدة فقرات فاحصة في تحديد المعنى اللغوي لجذر البيان، ونضع أيدينا على ما أبداه كل من الراغب الأصبهاني (ت: ٥٠٢ هـ) وابن منظور (ت: ٧١١ هـ) تجاه اللفظ لتميزهما بفهم خاص يسير بمنحى البيان باتجاهين قويمين يعطي كل منهما ذائقة لغوية متميزة تجمع إلى جنب اللغة التوسع والرأي.

أ - فالبيان - عند الراغب - الكشف عن الشيء، وهو أعم من النطق، مختص بالإنسان، ويسمى ما بُيِّن به بياناً.... ويكون على ضربين:

أحدهما: بالتنجيز، وهو الأشياء التي تدل على حال من الأحوال من آثار صنعه.

والثاني: بالاختبار، وذلك إما أن يكون نطقاً أو كتابة أو إشارة، فمما هو بيان بالحال قوله تعالى ﴿وَلَا يَصُدَّنَّكُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٢﴾﴾[1]، أي: كونه عدواً بيّن في الحال. وما هو بيان بالاختبار، كقوله تعالى:

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...﴾[2] وسمي الكلام بياناً لكشفه عن المعنى المقصود إظهاره نحو ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ...﴾[3].

وسمي ما يشرح به المجمل والمبهم من الكلام بياناً نحو قوله - تعالى - ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾﴾[4].

وقد تبين من تعقب الراغب للبيان ما يأتي[5]:

١ - إن البيان أعم من النطق والكلام، وإن ما كان مما يختص به

(١) الزخرف: ٦٢.
(٢) النحل: ٤٤.
(٣) آل عمران: ١٣٨.
(٤) القيامة: ١٩.
(٥) الراغب الأصبهاني، المفردات في غريب القرآن: ٦٩.

الإنسان، فالإشارة الموحية بيان، والنطق المفهم بيان، والكتابة الهادفة بيان، وكذلك فهو مما يختص بالإنسان.

٢ ـ إن البيان على نوعين إلهي وبشري، فالإلهي ما ارتبط بإنجاز الأشياء فوراً بإرادة الكينونة المطلقة ﴿كُن فَيَكُونُ﴾[١] وذلك البيان ما يستنبط من آثار صنع الباري عزّ وجلّ وأما البشري فهو على ضربين أيضاً: بيان بالحال تكشف عنها القرائن والأمر الواقع، وبيان بالاختبار كالمساءلة والمباحثة والمخالطة والمشافهة وأضراب ذلك.

٣ ـ إن تسمية الكلام بياناً ناجمة عن إظهاره المعنى المقصود، فهو على هذا يشمل كل ما أظهر المعنى المقصود، سواء أكان كلاماً أو رسماً أو رمزاً أو إشارة وكان قد أشار إلى هذا الجاحظ (ت: ٢٥٥) من ذي قبل[٢].

٤ ـ إن إيضاح المبهم وتفصيل المجمل من البيان بل قد سمي بياناً.

والملاحظ فيما تقدم أن الراغب أبان بعض الجزئيات الدقيقة للبيان، وإن لم يتعقب جذر الكلمة، ولا استقطب عموم إرادتها.

ب ـ أما ابن منظور (ت: ٧١١ هـ) فقد تكفل باستيعاب جذر الكلمة ومفرداتها دون اللمسات التي قدمها الراغب:

«البيان ما بين به الشيء من الدلالة وغيرها. وبان الشيء بياناً: اتضح. وتبين الشيء ظهر. والتبين الإيضاح والوضوح. والبيان الفصاحة واللسن، وكلام بين فصيح، والبيان الإفصاح مع ذكاء، والبين من الرجال: الفصيح.

والبيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم وذكاء القلب مع اللسن، وأصله الكشف والظهور»[٣]. وقد ظهر أن ابن منظور امتداداً للغويين يحمل معنى البيان ما يأتي:

---

(١) البقرة: ١١٧ (*) آل عمران: ٤٧ و٥٩ (*) الأنعام: ٧٣... إلخ.

(٢) ظ: الجاحظ، البيان والتبيين: ١/٧٦.

(٣) ابن منظور، لسان العرب: ١٦/٢١٤ وما بعدها.

١ ـ ما يبين به الشيء ويتضح ويظهر، وهو بهذا موافق للتبيين إذ يعنى بالإيضاح والوضوح.

٢ ـ إن البيان يأتي بمعنى الفصاحة، وإذا وصف الكلام به فهو فصيح، ويرد بمعنى الإفصاح مع الذكاء.

٣ ـ إن البيان إظهار للمقصود بأبلغ لفظ، وكأنه يشير بإيمائة ذكية إلى المعنى الاصطلاحي دون التحديد له.

٤ ـ إن أصل البيان في جميع ما تناوله من المعاني هو الكشف والظهور.

ويتجلى مما سبق أن الراغب قد تحدث عن الجانب التطبيقي للأصل اللغوي، وإن ابن منظور قد تحدث عن المعنى الدلالي للبيان مع إشارته لبلاغته في توخي لمسات المعنى الاصطلاحي له.

ونخلص من هذا أن لفظ البيان ـ نطقاً ـ هو ما يزاد به الكشف والإيضاح والظهور وتلك مادة اللفظ الأولى لغة.

❁ ❁ ❁

البيان بمعناه العام:

يبدو أن البيان لم يأخذ دلالته الاصطلاحية، ولا اكتسب صيغته النهائية منذ عصر الجاحظ (ت: ٢٥٥ هـ) حتى عصر عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) وفي شذرات من بعده عند الزمخشري (ت: ٥٣٨ هـ) والرازي (ت: ٦٠٦ هـ).

فقد كان البيان يتقلب في وجوه القول كافة، ويواكب فنون البلاغة بعامة، يختلط بالمعاني حيناً، ويستوعب جملة من علم البيان حيناً آخر. فالجاحظ وإن ذكر الألفاظ ونقد المعاني، وكان عنده أن حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ، إلا أنه لم يحدد التقاء البيان علماً ومصطلحاً بواحدة منهما بل جعله مشاعاً يشمل صنوف البلاغة. فعنده أن الدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان، وكلما كانت الدلالة أوضح وأفصح كان إظهار

المعنى أنفع وأنجع[1].

ويخلص إلى أن البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله، كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان ذلك الدليل. لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع إنما هو الفهم والأفهام، فبأي شيء بلغت الأفهام وأوضحت عن المعنى، ذلك هو البيان في ذلك الموضع[2].

وهذا الاتساع الفضفاض في صفة البيان لا يعطي دلالة اصطلاحية، ولا يفضي إلى ضبط علمي دقيق عند الجاحظ، وإنما يعني بأهمية البيان أكثر من تحديده وبقيمته عند القدامى والمعاصرين له بشكل يوحي بعدم إرادته للمصطلح بل البيان بمعناه العام المطلق المشتمل على معايير القول وموازين الكلام، فهو يورد التعميمات الآتية (البيان بصر، والعي عمى... البيان من نتاج العلم، والعي من نتاج الجهل... البيان ترجمان العلم.. حياة العلم البيان... البيان عماد العلم)[3].

وفيما أورده يتضح أنه نثر بعض الحكم والأمثال في صفة البيان وأهميته بالنسبة للعلم وموقعه منه، وهذا يدلنا بوضوح أن المصطلح بعد لم يتمخض عن ميلاد. وينطوي أكثر من قرن على هذا الفهم للبيان فيطل بلاغي عظيم القدر هو علي بن عيسى الرماني (ت: ٣٨٦ هـ) فلا يزيد على البيان في دلالته شيئاً، بل نجده يحذو حذو الجاحظ في عموميات وتقسيمات أشار إليها الجاحظ من ذي قبل، وهي جميعاً لا تعنى بالمعنى الاصطلاحي، ولا تحدد تضاعيفه.

حقاً لقد حصر الرماني بنظرة بلاغية قويمة جزءاً يعتد به من أشتات البلاغة العربية ومفرداتها، وكان هذا الحصر متمثلاً بتقسيمه البلاغة إلى عشرة أقسام هي: الإيجاز، والتشبيه، والاستعارة، والتلازم، والفواصل،

(١) (٢) الجاحظ البيان والتبيين: ١/٧٧.
(٣) المصدر نفسه: ١/٧٨.

والتجانس، والتصريف، والتضمين، والمبالغة، وحسن البيان[1].

أ ـ وحين نلحظ هذا التقسيم نرى أنه لا يعنى بالجانب الاصطلاحي الذي عليه علم البيان، فهو يعبر عن هذا القسم باسم حسن البيان لا البيان ولا علم البيان، وقد جعله قسماً من البلاغة وجعل التشبيه والاستعارة اللذان هما جزءان من علم البيان، قسيمين معادلين له، وليسا بفرعين عنه، مما يدل دلالة مؤكدة أنه لا يعني ما نريد.

ب ـ يبدو من حديث الرماني عن البيان إرادته لمعناه العام لا تحديده الدقيق فهو عنده «الإحضار لما يظهر به تمييز الشيء من غيره في الإدراك، والبيان على أربعة أقسام: كلام، وحال، وإشارة، وعلامة[2]. وهذا الفهم يعنى بالبيان أصلاً سواء كان كلاماً، أم كان رمزاً، أو كان بقرينة حالية دون المقال، وهو شيء والبيان في الاصطلاح شيء آخر، على أن ما أبداه قد سبق إليه الجاحظ في تقسيمه للبيان من ذي قبل بزيادة الخط الذي لم يشر إليه الرماني[3].

ج ـ ومما يدل على ما ذهبنا إليه أنه يعقب على ذلك بقوله: «وحسن البيان في الكلام على مراتب: فأعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن السمع، ويسهل على اللسان، وتتقبله النفس تقبل البرد، وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة»[4]. وهذا كله باعتبار البيان بمفهومه العام لا بالاعتبار البلاغي المحدد.

د ـ ومما تقدم يبدو أن البيان عند الرماني يتخذ طابعين:

الأول: أنه فن من فنون البلاغة لأنه جزء من أجزائها العشرة لديه.

الثاني: أنه يتكىء على الجاحظ في تقسيم البيان بمعنى الأفهام، وعموم ما يوصل المعنى إلى الذهن.

---

(١) الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل: ٧٦.
(٢) المصدر نفسه: ١٠٦.
(٣) ظ: الجاحظ البيان والتبيين: ١/٧٨ وما بعدها.
(٤) الرماني، النكت في إعجاز القرآن: ١٠٧.

والطريف في الأمر أن يستند ابن رشيق القيرواني (ت: ٤٥٦ هـ) على الرماني في التعريف الذي اختاره ونسبه للرماني وهو به عيال على الجاحظ فقال:

«البيان: الكشف عن المعنى حتى تدركه النفس من غير عقلة، وإنما قيل ذلك، لأنه قد يأتي التعقيد في الكلام الذي يدل ولا يستحق اسم البيان»(١).

فهذا التعريف الذي يسنده إلى الرماني وهو به عيال على الجاحظ كما أسلفنا، لا يعطي رأياً في الموضوع إطلاقاً، نعم نجده يجعله فناً من فنون البلاغة كما جعله الرماني، من ذي قبل فهو عند الرماني القسم العاشر من البلاغة وهو عند ابن رشيق الباب الثالث والثلاثون من العمدة، ولم يعطنا أي جديد في الأمر، بل يصح لنا أن نقول أنه مرَّ به متردداً لم يتكلف فيه إلا عناء النقل وإيراد بعض الأمثلة التطبيقية.

ويبدو مما سبق أن البيان لم ينتقل عن معناه العام الواسع منذ عهد الجاحظ حتى عصر ابن رشيق، بل كان دائراً في فلك المداليل العامة، التي تعنى بجمال القول، وبلاغة الكلام، وانسجام العبارة، وحسن الآداء، وأشتات البيان.

البيان في طريق الاصطلاح:

ليس هناك أدنى ريب في أن عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) يعد مطور البحث البلاغي، وواضع أصوله في كتابيه الجليلين: دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، فقد سبر أغوار الفن البلاغي شرحاً وإيضاحاً وتطبيقاً، اعتنى باللباب من هذا العلم، وأكد الجانب الحي النابض، وابتعد عن الفهم العشوائي، والخلط الغوغائي بين النظرية البلاغية وتطبيقاتها، لم يعتن بالحدود المقيدة منطقياً، ولم يعر للقوقعة اللفظية أهمية، كان وكده منصباً حول ما يقدمه من نتاج فياض أصيل ينهض بهذا الفن إلى أوج عظمته وذروة مشاركته في بناء الهرم الإنساني، فماذا يجنى العلم من الجفاف في

(١) ابن رشيق، العمدة: ١/ ٢٥٤.

الحد، أو الغلظة في الرسم، أو الصرامة في القاعدة، لهذا وأمثاله لم نجد عبد القاهر مهتماً بإعطائنا أية حدود بلاغية تخص التعريف في أي مجال، بل كان يؤثر الحديث عن قيمة أي أصل بلاغي، وفنية دلالته، بدلاً من الدخول في تحديدات مربكة، أو تعريفات فارغة، لهذا نجده إزاء علم البيان متحدثاً ببيانه الساحر ومنطقه الجزل، ومصرحاً باسمه دون من سبقه تسمية اصطلاحية، ولكنه لم يعطنا بذات الوقت تعريفاً اصطلاحياً، فيقول: «ثم إنك لا ترى علماً هو أرسخ أصلاً، وأبسق فرعاً، وأحلى جنى، وأعذب ورداً، وأكرم نتاجاً، وأنور سراجاً من «علم البيان» الذي لولاه لم ترَ لساناً يحوك الوشي، ويصوغ الحلي، ويلفظ الدر، وينفث السحر، ويقري الشهد، ويريك بدائع من الزهر، ويجنيك الحلو اليانع من الثمر، والذي لولا تحفيه بالعلوم وعنايته بها، وتصويره إياها لبقيت كامنة مستورة، ولما استبنت لها يد الدهر صورة، ولاستمر السرار بأهلتها، واستولى الخفاء على جملتها، إلى فوائد لا يدركها الإحصاء، ومحاسن لا يحصرها الاستقصاء»[1].

فأنت تلاحظ من هذا النص وصفاً تقويمياً لعلم البيان، وتأكيداً حثيثاً على أهميته وقيمته، ولقد ورد فيه اسم علم البيان نصاً، وورود التسمية عند عبد القاهر لم يكن عبثاً دون مسمى، ولم يأت فارغاً دون تطبيق، لأن مما لا شك فيه أن عبد القاهر تعقب هذه التسمية بمسمياتها، وهذا العلم بتفريعاته، فقد تحدث بإسهاب عن الحقيقة والمجاز، ثم عن الاستعارة وأصنافها، ثم نجده فقد فصل القول في التشبيه والتمثيل، ثم يعرض إلى الكناية والتعريض. فهل ترى عبد القاهر في وضع هذه الأبواب، وبحث هذه الفصول، كان يقوم بعمل اعتباطي غير منظم دون لمح إلى هذا الترتيب القويم لمفردات «علم البيان» أما أنا فلا أعتقد ذلك، بل الذي أراه أنه عمد إلى مفردات علم البيان فبحثها ونظر لها وتعقبها، ليضع بذلك مقاييس علم البيان، كما أن جهوده في فكرة النظم، وارتباطها بمعاني النحو، ما كان إلا تمهيداً طبيعياً لما تعارفوا عليه فيما بعد باسم «علم المعاني»؛ فهو

(١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز: ٤.

حينما يتحدث عن الفصل والوصل، والتقديم والتأخير، والذكر والحذف، والمسند والمسند إليه، والتعريف والتنكير، فإنما يتحدث عن علم المعاني، وإن لم يقل إن هذه هي مادة علم المعاني، ومفرداته فهو أمر مفروغ منه عنده في تأكيده المعاني، وارتباط فكرة النظم بمعاني النحو، مشفقاً على ذلك ومفرعاً عنه «ولا ريب في أن الفضل في ابتكار هذا العلم يعود إلى عبد القاهر وحده، فإن مسائل هذا العلم لم تدرس قبله، ولم تعالج على هذا النحو. . ولعل تمعن عبد القاهر في الحديث عن معاني النحو، وأن النظم ليس شيئاً إلا توخي هذه المعاني، هو الذي أوحى بتسمية هذا العلم «بعلم المعاني»[1].

وما يقال عن علم المعاني في ترتيب عبد القاهر لمباحثه البلاغية يقال عن «علم البيان» نصاً، مما يجعلنا نؤيد بقوة ما ذهب إليه الدكتور أحمد أحمد بدوي في حديثه عن الترتيب الطبيعي لمفردات علم البيان وأبوابه عند عبد القاهر «هذه الأبواب ذات الصلة المتشابكة، جمعها عبد القاهر في كتاب، واعترف بأهميتها في البلاغة العربية، وقرر أن البلغاء ينظرون إليها نظرة تقدير وإعجاب هي التي جمع شملها من جاء بعد عبد القاهر في مسائل علم البيان في محاولته تحديد مسائله، وذكر أقسامها، ومعرفة سر بلاغتها، والوقوف عند أمثلتها، يستوحي سر جمالها، وذلك مجتمعاً لم يقم به بلاغي قبل عبد القاهر»[2].

وبعد عبد القاهر نجد الزمخشري (ت: ٥٣٨ هـ) يذكر مصطلحي علم المعاني وعلم البيان نصاً في حديثه عن آداب التفسير «ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما علم المعاني وعلم البيان»[3] مما حدا بالدكتور شوقي ضيف أن يعده أول من ميز بين المصطلحين، وقسم البلاغة إلى علمين هما المعاني والبيان[4].

---

(١) أحمد أحمد بدوي، عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية: ٣٦٩.
(٢) المرجع نفسه: ٣٧١.
(٣) الزمخشري، الكشاف: ١/ .
(٤) شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ: ٢٢١ وما بعدها.

وجاء من بعد الزمخشري فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦ هـ) فذكر هذين المصطلحين في حديثه عن الخبر فقال:

«ولكن الخبر هو الذي يتصور بالصور الكثيرة، وتظهر فيه الدقائق العجيبة والأسرار الغريبة من علم المعاني والبيان»[(١)].

ومع هذا التأكيد من الزمخشري والرازي لعلمي المعاني والبيان إلا أن الدكتور أحمد مطلوب يشكك في وضوح هذين المصطلحين عندهما، ولا يستطيع أن يتبيّن مفهوم البيان والمعاني بالدقة الاصطلاحية قبل السكاكي (ت: ٦٢٦ هـ) الذي عدّه أول من قسم البلاغة إلى معان وبيان ومحسنات، وحدد موضوعاتها وأرسى قواعدها، وأنه أول من أطلق على الموضوعات المتعلقة بالنظم مصطلح «علم المعاني» وعلى الموضوعات التي تبحث في الصورة الأدبية: التشبيه والمجاز والكناية ـ مصطلح علم البيان» وأنه أول من سمى غير هذه البحوث محسنات، أو وجوهاً مخصوصه يصار إليها لقصد تحسين الكلام»[(٢)].

وأرسل ابن الأثير (ت: ٦٣٧ هـ) فيما بعد اسم علم البيان إرسال المسلمات في حديثه عن الأحوال اللفظية والمعنوية بقوله «وصاحب علم البيان... عليه بالنظر في كتابنا هذا أو التصفح لما أودعناه من حقائق علم البيان»[(٣)].

ومع ما قدمناه من استقطاب عبد القاهر لمفردات علم البيان وتأكيده لها، وصحة تقسيم الزمخشري لقسمي البلاغة في استكناه بلاغة القرآن الكريم وورود هذا المصطلح عند كل من الرازي وابن الأثير نجد الدكتور أحمد مطلوب ـ مرة ثانية ـ يذهب إلى أن للبيان عند هؤلاء معنى واسعاً يدل على البلاغة كلها، ويكاد كلهم يجمعون على أن البيان هو الإفصاح عما في النفس من المعاني والأحاسيس، وهذا معنى أدبي جميل أعطى البلاغة حياة وأكسبها رونقاً، وفتح أمامها السبيل لتخوض موضوعات أدبية

---

(١) الرازي، نهاية الإيجاز: ٣٦.

(٢) أحمد مطلوب، مصطلحات بلاغية: ٥٦ وما بعدها.

(٣) ابن الأثير، المثل السائر: ١/ ٣١.

بديعة، وتكون للمؤلفين آراء نقدية طريفة[1].

إلا أنني أرى الحال مختلفة دون ريب عند عبد القاهر الذي وضع الأسس والمشخصات وجاء بالتسمية والمفردات، وعدد وفرع وقسم واستنبط وعلق ونظر وطبق في أصول علم البيان اصطلاحاً، نعم لم يلجأ إلى التقسيمات الفلسفية، كما صنع من استفاده بعده مما أوجده هو من ركائز لم يضف إليها السكاكي شيئاً، ولم يزد عليها القزويني باباً، فالطريق ـ كما يبدو لي ـ ممهدة من ذي قبل، إلا أن السكاكي ومن ورائه القزويني، قد تجاوزا المعقول في التفريعات، وجدا في الاستقصاء، وإطلاق المسميات بشائبة من الفكر المنطقي والحس الفلسفي الذي يبتعد في كثير من الأحيان عن البعد البلاغي، مما يدخل البلاغة العربية الأصول في استنباطات أعجمية وثقافات أجنبية.

وهذا لا يعني أننا نغض من قيمة ما قدمه كل من السكاكي (ت: ٦٢٦ هـ) والخطيب القزويني (ت: ٧٣٩ هـ) ولكن السبق البياني لعبد القاهر وله الأصل وهم المفرعون، فهم وإن أوجدوا التقسيمات المطولة، والحدود المفرقة والمميزة إلا أن طريقة عبد القاهر فيما يبدو لي أجدى نفعاً، وأعم فائدة، وأكثر واقعية، وهو يريد أن ينحدر تبعاً لباحثيه ـ إلى مفاهيم مختلطة في المنطق والأصول وعلم الكلام والفلسفة، ووجد طلاب هذا العلم على وشك الوقوع في دوامة من الجدل والرد والنقض والحد والتعريف والإدخال والإخراج بحيث تضيق الدائرة لتصبح لغزاً رياضياً لا فناً جمالياً، وبالتالي تكون العناية بالنظرية لا بالتطبيق، النظرية المشوبة بكثير من الأوشاب الضارة لتنتج هروباً عن هذا العلم، ونزوعاً إلى التقسيمات العميقة الدائرة في فلكه، فعمد عن قصد وإصرار إلى مزج الفكر بالواقع، واللغة بالعاطفة، والعلم بالفن، في إعطاء نماذج وأمثلة وتطبيقات نابعة من القرآن الكريم والشعر العربي، يجملها حيناً ويفصلها حيناً آخر، بحسب مقتضيات التلاؤم والتناسب في البيان، شبيهاً بما أسداه من ذي قبل السيد الشريف الرضي (ت: ٤٠٦ هـ) في تلخيص البيان عن الاستعارة

---

(١) أحمد مطلوب، فنون بلاغية: ٢٠.

والتشبيه دون الخوض في التفصيلات التقسيمية المملة. وهذا ما يدعونا إلى اعتبار عبد القاهر الجرجاني مكتشف الاصطلاح البياني لا في حدوده التطبيقية فحسب بل في جزئياته واعتباراته البيانية بعامة.

استقرار المصطلح البياني

يبدو لنا أن الحد الاصطلاحي لعلم البيان لم يعجز عبد القاهر الجرجاني بعد أن أبان متعلقات علم البيان ومفرداته، ولكنه كان غير معني بهذا الحد لحاجة في نفسه نميل إليها ونؤيده بها كثيراً، إذ لم يكن هدفه إضفاء صيغة الجزم على علم يتسع لمعالم عديدة اتساع اللغة والفن اللذين لصقا به وهما العربية والبلاغة، لذا كان اهتمامه ـ كما أسلفنا ـ منصباً حول ثمرات هذا العلم وجودة عطائه، وإلا فالتحديد الضيق لم يكن يغرب عن باله، ولا يغرب عن تطلعاته.

وأخيراً استقر البلاغيون على تعريف السكاكي (ت: ٦٢٦ هـ) لعلم البيان «فهو معرفة إيراد المعنى الواحد في طريق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالنقصان ليحترز على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد»[١].

ولا مانع من قبول هذا التعريف فهو جامع مانع كما يقول المناطقة باعتباره اتبع طريقتهم في الحد والتخريج، إلا أنه أدخل الدلالات اللفظية في مباحثه فعد كلاً من الدلالة المطابقية والدلالة الالتزامية، والدلالة التضمنية في استيعاب علم البيان، وهي مباحث منطقية انتقل بها من روعة البيان وبهائه إلى عقم الكلام وتخريجاته[٢]. ويعد بحث عقيم لا يسمن ولا يغني من جوع نجده يقول:

«وإذا عرفت أن إيراد المعنى الواحد على صور مختلفة لا يتأتى إلا في الدلالات العقلية، وهي الانتقال من معنى إلى معنى بسبب علاقة بينهما... ظهر لك أن مرجع علم البيان عدّ هاتين الجهتين: جهة الانتقال

---

(١) السكاكي، مفتاح العلوم: ٧٧.
(٢) ظ: المصدر نفسه: ١٥٦.

من ملزوم إلى لازم، وجهة الانتقال من لازم إلى ملزوم. . وإذا ظهر أن مرجع علم البيان هاتان الجهتان، علمت انصباب علم البيان إلى التعرض للمجاز والكناية، فإن المجاز ينتقل فيه من الملزوم إلى اللازم، وإن الكناية ينتقل فيها من اللازم إلى الملزوم»[1].

ولما كانت الدلالات بحسب نظره، إما عقلية: وهي ما تشمل المجاز والكناية. وإما وضعية وهي التي أخرج بها التشبيه من دائرة علم البيان، لأن الوضعية لا يمكن بها إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة، بخلاف العقلية التي تتضح بها الدلالة، وبهذه الطريقة الملتوية تم له إخراج التشبيه من علم البيان، ثم كرّ على الموضوع فأدخل التشبيه فيه بطريقة ملتوية أخرى فقال:

«ثم إن المجاز ـ أعني الاستعارة ـ من حيث أنها من فروع التشبيه لا تتحقق بمجرد حصول الانتقال من الملزوم إلى اللازم، بل لا بدّ فيها من تقدمة تشبيه شيء بذلك الملزوم في لازم له تستدعي تقديم التعرض للتشبيه فلا بدّ من أن نأخذه أصلاً ثالثاً ونقدمه، فهو الذي إذا مهرت فيه ملكت زمام التدرب في فنون السحر البياني»[2].

وقد خلص من هذا التعقيد في العبارة والثرثرة في الاستدلال إلى استقرار علم البيان عنده في أصلين وأصل ثالث. . . فكان البيان يشمل المجاز والكناية والتشبيه، وليت شعري لم التجأ السكاكي إلى هذه الطريقة من الالتواء في إخراج التشبيه من علم البيان وإدخاله فيه حتى استراح إلى هذه النتيجة وهذا التقرير، فلدى التطبيق نجده قد قدم حديثه على التشبيه ثم المجاز ثم الكناية، فكان ينقض ما أبرم، ويبرم ما أنقض.

وما إن جاء الخطيب القزويني (ت: ٧٣٩ هـ) حتى أعاد لنا تعريف السكاكي لعلم البيان، وسلك نهجه في الدلالات وتقسيماتها المنطقية، وما كان إلا ناقلاً، بأدب، وناسخاً بتصرف، فعرف البيان بقوله:

---

(١) السكاكي، مفتاح العلوم: ١٥٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٥٧.

«وهو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه»[1].

ثم دخل في دوامة دلالة اللفظ عند المناطقة على ما وضع له اللفظ، وعلى غير ما وضع له، ثم سار بالاتجاه الذي خططه السكاكي، وتوصل إلى الاستنتاج الذي توصل إليه، وقسم البيان كما قسمه فقال:

«ثم اللفظ المراد به لازم ما وضع له، إن قامت قرينة على عدم إرادة ما وضع له فهو مجاز، وإلا فهو كناية.

ثم المجاز منه الاستعارة، وهي ما تبتني على التشبيه، فيتعين التعرض له، فانحصر المقصود في التشبيه والمجاز، والكناية، وقدم التشبيه على المجاز لما ذكرنا من ابتناء الاستعارة التي هي مجاز على التشبيه، وقدم المجاز على الكناية لنزول معناه من معناها منزلة الجزء من الكل»[2].

واستقر علم البيان فيما بعد بتقسيمه: ليدل على التشبيه والمجاز والكناية، فهي مفردات هذا العلم.

وتظل تقسيمات السكاكي (ت: ٦٢٦هـ) والقزويني (ت: ٧٣٩هـ) وسعد الدين التفتازاني (ت: ٧٩٢هـ) فيما بعد، مدار الدّرس البياني، ومحور النظام البلاغي الرتيب الذي لا يطاوله أحد، وقد كان ذلك معلماً من سيماء عصر هؤلاء ومن اتبعهم من الشارحين والمختصرين لمفتاح العلوم، وكان لتأثر الناس بالفلسفة، وتقلّبهم في متاهات علم الكلام، وحب التقسيمات وتشعباتها الأثر في إيجاد هذه السمات والمؤشرات.

والحق أن علم البيان بل البلاغة بعامة قد أوقع بهما من قبل السكاكي والقزويني والتفتازاني ومن تابعهم من البلاغيين التقليديين في المختصرات والشروح والمطولات والتلخيصات بمعالم جافة لا تمت إلى الذوق الفني بصلة، بل اعتمدت الشكليات الفجة، والتقسيمات المملة، فأخضعت لأقيسة أصولية ومتاهات منطقية، حتى عادت شبيهة بالألغاز

(١) القزويني، الإيضاح: ٢١٢.
(٢) المصدر نفسه: ٢١٣.

المعماة، لا مسحة لجمال بها، ولا أصالة لفن معها، مما دعا بعض العابثين أن يسم هذا التراث العربي الإسلامي المحض بالأثر اليوناني تارة، والأعجمي تارة أخرى، نظراً لعقم الجدال المثار في تصانيف هؤلاء القوم مما عبر عنه بحق الأستاذ عبد العزيز البشري بتعليقه عليه، فقال:

«وفوق التعقيد الشديد في عبارات هذه الكتب، والمبالغة في إيهامها وإغماضها، فإن ملاك البحث فيها إنما هو الجدل اللفظي، والاعتساف في بحوث فلسفية لا غناء لها في صنعة البيان، بل إنني لأزعم أنه لو كان هناك من يريد التخلص من فصاحة اللسان وفصاحة البيان، فليس عليه أكثر من أن يدرس هذه الكتب حق درسها، ويديم النظر فيها، ويقلب في عباراتها لسانه وفكره، ليكون كل ما يحب إن شاء الله... وإذا أبينا إلا الحرص على بقاء هذه العلوم على تلكم الصورة التي دفعها إلينا السابقون، فلا شك في أن لها في دار الآثار العربية المكان الفسيح»[١].

السابقون وتأصيل البيان

والذي نحرص عليه أن السكاكي والقزويني والتفتازاني مع اعتدادنا بجهودهم البلاغية لم يكونوا مبتكرين لحصر فن البيان وتقسيماته، فلقد سبقهم الأوائل بذائقتهم الفطرية، وأشاروا إليه ضمن برامجهم المتداخلة في حقول العلوم الإنسانية، وقد كان في السابقين إلى ذلك المفسر واللغوي والبلاغي والكلامي، وباستعراض تأريخي لجهود أولئك يتجلى عظم ما قدموه للتراث والإنسانية في مجال تخصصاتهم، ونشير هنا إلى أبرز المؤشرات التي وقفنا على نماذج منها في الموضوع:

١ ـ تحدث الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: ١٧٥ هـ) في عدة مباحث من تصانيفه عن التشبيه وأداته[٢].

٢ ـ وكان سيبويه (ت: ١٨٠ هـ) أول من ذكر التشبيه[٣]. وتناول

(١) عبد العزيز البشري، المختار: ٢/٢٣ وما بعدها.
(٢) ظ: عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي: ٦٣ وانظر مصادره.
(٣) حفني محمد شرف، الصور البيانية: ٥٩.

أيضاً ذلك النوع من المجاز الذي أطلق عليه المتأخرون المجاز العقلي، أو المجاز الحكمي، ورأى أنه توسع واختصار في الكلام[1].

وشواهد ذلك متناثرة في كتاب سيبويه[2]. وتناول كذلك مباحث علم البيان كالتشبيه والاستعارة والمجاز والكناية بما عبر عنه باتساع في الكلام، وللإيجاز والاختصار لعلم المخاطب بالمعنى[3].

٣ ـ وأبو زكريا الفراء، يحيى بن زياد (ت: ٢٠٧ هـ) في معاني القرآن، ومعاصره أبو عبيدة، معمر بن المثنى (ت: ٢٠٩ ـ ٢١٠ هـ) في مجاز القرآن، قد تناولا التشبيه وذكر طرفي التشبيه ووجه الشبه في جملة من المباحث وأما المجاز فاستعماله عندهما لا يعد ولا يحصر، وإن أريد به طريقة العرب في التعبير عن المعنى[4].

ويقول بعض الدارسين «إن حديث الفراء عن الاستعارة يعد طفرة كبيرة، وقفزة رائعة للوصول بها إلى غايتها التي نعرفها اليوم»[5].

٤ ـ وقد ذهب عميد الأدب العربي المرحوم طه حسين (ت: ١٩٧٣ م) أن الجاحظ (ت: ٢٥٥ هـ) يعد مؤسس علم البيان العربي»[6].

وتابعه على هذا الدكتور شوقي ضيف وتوسع في الاعتبار فعد الجاحظ مؤسس البلاغة العربية دون منازع[7]. وربما كان كتابه البيان والتبيين، مضافاً إلى كتاب الحيوان، دليلاً ينهض على صحة هذا القول إذ بحث فيهما جملة مهمة من مباحث المعاني والبيان.

٥ ـ وابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري (ت: ٢٧٦ هـ)

---

(١) ظ: عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي: ١٠٠.
(٢) ظ: سيبويه، الكتاب: ١/ ٨٠، ٨٩، ١١٨، ١٦٩.
(٣) المصدر نفسه: ١/١٠٨، ١٠٩. ٤٧٤.
(٤) ظ: الفراء، معاني القرآن: ١/٧، ١٥، ٣٨٢، ٢/ ٣٣٠ (*) أبي عبيدة، مجاز القرآن، جميع الصفحات لا سيما: ١/٣٥٩، ٣٧٥.
(٥) عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي: ١٥٥.
(٦) طه حسين، مقدمة نقد النثر: ٣.
(٧) شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ: ٥٨.

في كتابيه: تأويل مشكل القرآن، وتفسير غريب القرآن، بحث جملة علم البيان تشبيهاً وكناية ومجازاً وقد توسع في ذلك.

لقد قسم ابن قتيبة الكلام إلى حقيقة ومجاز[1]. وهو يأخذ المجاز بمفهومه العام ومعناه الواسع[2]. إلا أنه وضع لبنة في صرح علم البيان، لا سيما إذا رأينا اهتمامه بالاستعارة التي عبر عنها: بأن أكثر المجاز يقع في باب الاستعارة[3].

ومن أطرف ما أورده ابن قتيبة جمعه لمادة علمي المعاني والبيان في صدر كتابه، بأسمائها الاصطلاحية الدقيقة التي تعارف عليها المتأخرون عن عصره، وإن استخدم كلمة المجاز أحياناً بمفهومها العام كما أسلفنا، فهو يقول:

«وللعرب المجازات في الكلام ومعناها طرق القول ومآخذه، ففيها الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والتعريض والإفصاح والكناية والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة ستراها في أبواب المجاز»[4].

وهكذا شأن كل ما هو مبتكر، وأسلوب كل ما هو قيم، وأصيل، أن يعطيك الدقة والشمولية والاستقصاء، فيما يتصل بطريقة التعبير البلاغي.

٦ ـ وأما الحديث عن المبرد (ت: ٢٨٥ هـ) وثعلب (ت: ٢٩١ هـ) وابن المعتز (ت: ٢٩٦ هـ) وقدامة بن جعفر (ت: ٣٣٧ هـ) والقاضي الجرجاني (ت: ٣٦٦ هـ) والرماني (ت: ٣٨٦ هـ) والخطابي (ت: ٣٨٨ هـ) والحاتمي (ت: ٣٨٨ هـ) وأبي هلال العسكري (ت: ٣٩٥ هـ)

---

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ٧٨.
(٢) المصدر نفسه: ٩٩، ١٠٠.
(٣) المصدر نفسه: ١٠١.
(٤) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ١٥.
ظ: للأساتذة أعلاه ما يأتي على التوالي:

والباقلاني (ت: ٤٠٣ هـ) والشريف الرضي (ت: ٤٠٦ هـ) وابن رشيق (ت: ٤٥٦ هـ) وابن سنان الخفاجي (ت: ٤٦٦ هـ) وأضرابهم من الأعلام، فيطول بنا، ولا يتسنى بسطه بمثل هذه الإلمامة، فلكل فرد من هؤلاء يد على البلاغة، وإن لم يكن بلاغياً، ورشحات في البيان ومفرداته قصد إليه أو لم يقصد، فقد يلتقي علم البيان بالنقد وقد يلتقي النقد بالأدب، وأنت من خلال ذلك تظفر ببغيتك من علم البلاغة هنا وهناك، بين متناثر من أدب، أو مزيج من لغة، أو حديث عن موازنة، وبحسب هؤلاء جميعاً أنهم أرسوا دعائم هذا العلم نظرياً وتطبيقياً وإن لم يذهبوا إلى التقسيمات الجافة والمبهمات المغلقة.

٧ ـ فإذا وقفنا عند عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) نجده بحق مؤسس هذا العلم ومشيد أركانه، فالمستقري لكتاب: دلائل الإعجاز، يلحظ مباحثه منصبة حول علم المعاني بكل تفريعاته الجمالية والأسلوبية، والمستقري لكتاب أسرار البلاغة، يجده مخصصاً لعلم البيان وصوره كافة باستثناء الكناية التي قدم عنها بحثاً مفصلاً في الدلائل.

إن الجزئيات التي أثارها عبد القاهر، والأبواب التي خاض غمارها، تعد بحق الحجر التأسيسي لمفاهيم علم البلاغة، ومعاييرها لذلك نعده في المستوى التطبيقي والنظري، الفكر المخطط، والمنظر الحصيف لهذا الفن.

وليس جديداً أن يقال إنَّ عبد القاهر واضع أصول علم البيان في كتابه (أسرار البلاغة)، وواضع علم المعاني في كتابه (دلائل الإعجاز)، فقد مرَّ علينا فيما سبق جزء من هذا الزعم، ويأتي فيما بعد ما يؤكده، وتلك نظرة يشاركنا بها جمع من الباحثين والعلماء كالدكتور طه حسين، والدكتور شوقي ضيف، والدكتور أحمد أحمد بدوي، والدكتور أحمد مطلوب، والدكتور عبد القادر حسين. في عدة مباحث وعدة كتب[1].

---

(١) مقدمة نقد النثر (*) البلاغة تطور وتاريخ (*) عبد القاهر الجرجاني وجهوده البلاغية (*) البلاغة عند السكاكي (*) أثر النحاة في البحث البلاغي.

موقع البيان من البلاغة

لا ريب إن مباحث المسند والمسند إليه، والفصل والوصل، والتقديم والتأخير، والإخماد والإظهار، والحذف والتقدير، وأمثالها، وإن كانت لا تخلو من لمحات بلاغية، وسمات بيانية بالمعنى العام، إلا أنها مباحث نحوية، وإن المجاز والتشبيه والتمثيل والاستعارة والكناية والتعريض والرمز، وإن كانت لا تخلو من دقائق نحوية، إلا أنها مباحث بلاغية.

فمن الخير للعربية، ومن الصيانة للتراث، أن نرجع بالفنون إلى أصولها، فما غلّب من منحى على فن ما، ألحق به، ما تميز بخصائص تأصله باتجاه متميز، اختص به، وليس في ذلك شطط، بل فيه دقة وموضوعية، الدقة في التغليب، والموضوعية في التبويب، وإلا فالفنون العربية متداخلة الأبعاد في أجزاء من مباحثها، فالنقد الأدبي ذو لمحة بلاغية.

البلاغة ذات سمة نحوية والنحو ذو صلة لغوية، واللغة ذات أقيسة منطقية، والمنطق ذو مسحة فلسفية، والفلسفة ذات سحنة أصولية، والأصول ذو تفريعات كلامية، وهكذا دواليك بالنسبة لفنون العربية الأخرى.

مباحث «علم المعاني» لا تخلو من جفاف يعتمد الحدود والرسوم والتعريفات، وكأنها قطعة من النحو، تمت إليه بوشائج التقسيم وأواصر التعقيد[1]. ومباحث «علم البيان» لا تخلو من روعة وبهاء يهدفان إلى إيضاح المعنى، وإضاءة اللفظ، وجلاء الصورة، فهي وثيقة الصلة بالبلاغة القائمة على أساس الكشف والإيضاح، وإيراد المعنى بالصور المختلفة، فكل منهما ـ أعني المعاني والبيان ـ قريب الأمر بفن قائم بذاته، بل هو جزء من ذلك الفن، فلم لا يلتحق كل جزء بكلياته، وكل فرع بأصوله؟ هذا هو ما يقتضيه الذوق السليم، والطبع الفطري لنتلافى بذلك هذه الردّة

(١) يميل أستاذنا الدكتور أحمد عبد الستار الجواري إلى إلحاق علم المعاني صراحة بالنحو فمفرداته عنده، هي في الحق معاني النحو التي لا يستقيم النحو إلا بها، ولا تستقر قواعده، إلا عليها، الجواري، نحو القرآن: ٤٣ و١٠١.

المتزايدة لدى الناشئين وهذا النفور المتنامي تجاه البلاغة العربية والدرس البياني عن طريق تذليل السبل، وتقليل الأقسام، وتحديد الموضوعات.

إن التفريعات والتعريفات المستمدة من مدرسة الإيهام والإبهام، معالم مضللة لا تلتقي والذوق الفني، ومظاهر متخلفة تدعو إلى النفرة والاشمئزاز، ولا ذنب للبلاغة في ذلك بل للمتصرفين بأصنافها، والداعين إلى تعقيدها، والقائمين على تقعيدها، حتى عادت كالطلاسم المبهمة، والألغاز المعماة، وليس ما ذهب إليه جمع من الباحثين ممن تأثروا بمفاهيم عصورهم. ثقافة أجنبية، وسليقة أعجمية، ليس ما ذهبوا إليه نصوصاً مقدسة غير قابلة للنقاش، ولا هي تعليمات دينية غير قابلة للرد، بل هي آراء بشرية تقبل النقض والرفض، وتتعرض للسهو والخطأ، كما تتقبل الرضا والقبول، وليس تقويمها خروجاً على التراث، بل هو تهذيب وصقل للجهد الإنساني الموروث. والبيان هو الموروث البلاغي لدى العرب، والإرث البلاغي هو قمة متبقيات العرب قيمة وأهمية وعطاء، فالتوجه إليه بمزيد من العناية، دليل الإقامة على ماضي التراث، لإفادة الحاضر وتهيئة المستقبل.

لقد بهر العرب بجمال القرآن وروعته، ونظروا إلى التغيير الجذري الذي أضافه ليس في العادات والمفاهيم والتقاليد فحسب، بل في القول والكلام والنظم البياني، لقد نظروا إلى لغتهم وهي تتجه ـ فجأة ـ نحو الاستقامة والاستقرار والصعود، فحدبوا على عطاء هذه اللغة يختزنونه، وعمدوا إلى مرونتها يستغلونها، فكان هذا المخزون جمالاً بلاغياً لا يبلى، وكان ذلك الاستغلال موروثاً بيانياً لا يفنى، وما ذاك إلا استجلاؤهم لدلالات القرآن الأدبية، وفنونه القولية، فقد خلص اللغة من الوحشي والغريب، وهذب طبع ألفاظها من التنافر والتعقيد، فلم يعد العربي بعد بحاجة إلى إقصاء ذلك واستبعاده، هم الآن ـ أعني العرب ـ بحاجة إلى الكشف عن خبايا هذا الكتاب وكنوزه، وقد كان الكشف منصباً حول مجازات القرآن واستعاراته وتشبيهاته وكناياته، وهذا هو الملحظ البلاغي الخالص في استكناه وجوه الإعجاز البيانية في القرآن الكريم، ولم يكن هذا ـ وحده ـ بل أضيفت له جملة من الفنون البديعية في الجناس

والالتفات والسجع والفواصل مما لا كثير عناء باستخلاصه والوصول إليه بيسر، ولكن دائرة الجهد متحكمة في استجلاء المجازات وطرق استعمالها والتشبيه ووجوه الشبه، والاستعارة وضروب أصنافها، والكناية ومجالات إيرادها.

إذن لا شوائب في لغة القرآن وألفاظه، ولا صعوبة في لمس جماله وتحسسه، فلا بحث مع ذلك للغرابة والتنافر والتعقيد، ولا كبير جهد بالوصول إلى أمثلة البديع. والإسناد والفصل والوصل، والتقديم والتأخير، والتعريف والتنكير، والحذف والتقدير وما شاكل ذلك مذاهب قتلها النحاة بحثاً وتمحيصاً، فلم يبق إلا البيان المتمثّل في المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية، وهذا هو البلاغة بعينها، وتلك هي الأصول الكبرى، والينابيع الأولى لفن القول، فيها يتقوم الجهد البلاغي الموروث، وعليها تدور رحى البلاغة العربية.

البيان في طور التجديد البلاغي

إن العربي اليوم بحاجة إلى إضاءة الدرس البلاغي على وفق متطلبات التطور الحضاري، فالعصر يسير بسرعة ضمن حسابات دقيقة في الفروض والنتائج، وهذه الحسابات إن تيسرت في فرع من فروع الإنسانيات فلا غرابة أن تشمل فرعاً آخر أكثر تماساً بحياة الأمة وجذور تحررها، وهذا ما نجده ضرورة تطبيقية بالنسبة للبلاغة التي تعنى بتعليم الإنسان صناعة الكلام، وإذا كان الكلام صناعة، فعلم البيان أساس هذه الصناعة، لأنه المعني بصور الفن القولي التي تعتمد التشبيه والاستعارة والكناية وضروب المجاز أركاناً يستند إليها في هذا التعليم. ومهمة هذا التعليم استخراج الكلام الجيد، فلتكن عملية استخراج الكلام الجيد والعناية به مرنة ميسرة خالية من كثرة التقسيمات والتعقيدات.

وفي هذا الضوء، ومن أجل حصر الأبعاد البيانية، فما كان فصيحاً من الكلام فلا مانع أن يكون بليغاً أيضاً، دون الخوض في التفصيلات المملة، وقديماً قال أبو هلال العسكري (ت: ٣٩٥ هـ) «الفصاحة والبلاغة ترجعان إلى معنى واحد، وإن اختلف أصلاهما، لأن كل واحد منهما إنما

هو الإبانة عن المعنى والإظهار له»[1].

حقاً إن الأصل اللغوي كان سبباً لهذا التمايز بين المصطلحين، إلا أن المناخ الذوقي يقتضي إلغاء هذا التقسيم والتمايز، ففي طور تجديد البلاغة العربية عودة لتوحيد المصطلحين، لا اعتزازاً برأي القدامى فحسب بل من أجل مسح متوازن لعناصر البيان العربي بجمله ومفرداته وجهة صدوره، فهي بليغة وهي فصيحة في آن واحد دون التمييز بينهما بوصف البلاغة فناً يوصف به الكلام والمتكلم دون الكلمة المفردة، وكون الفصاحة فناً يوصف به الكلام والمتكلم والكلمة.

وهذا ما يقودنا إلى معرفة البلاغة دون الخوض في أبعاد التعريفات المضنية، فهناك أشتات متفرقة لتعريف البلاغة عند الأمم سردها الجاحظ[2].

وأما عند العرب فقد أجملها النويري (ت: ٧٣٣ هـ) بأنها:

«ما فهمته العامة ورضيته الخاصة»[3].

ويميل أكثر البلاغيين إلى أنها: مطابقة الكلام لمقتضى الحال، أو مناسبة المقال للمقام[4].

ولقد كان علم البيان الذي يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة، وبصور متعددة، هو القانون الذي تعرف به هذه المطابقة وتلك المناسبة[5].

أما ما أورده المتأخرون عن عصر عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) كأبي يعقوب السكاكي (ت: ٦٢٦ هـ) والخطيب القزويني (ت: ٧٣٩ هـ) بحصر أبحاث البلاغة في المعاني والبيان والبديع وضروب تقسيماتها

(١) أبو هلال العسكري، الصناعتين: ١٣.
(٢) الجاحظ البيان والتبيين: ١/٨٧.
(٣) النويري، نهاية الأرب: ٧/١٠.
(٤) ظ: داود سلوم، النقد المنهجي عند الجاحظ: ٨٣.
(٥) ظ: المؤلف، الصورة الفنية في المثل القرآني: ١٤٨ بتصرف.

الجافة، وأنواع كل قسم، وأصناف كل قبيل، فمرده كما يقول الخولي إلى أنه «صورة لما ساد دراسة تلك البلاغة من نزعات فلسفية، وكلامية، ومنطقية، أقحمت فيها كثير من أبحاث لا علاقة لها بالغرض الأدبي، وضيقت دائرتها الفنية، وأفاضت عليها جموداً وجفافاً أعجزها عن أن تترك أثراً أدبياً في ذوق دارسها»[1].

إذن لا محيص من إزالة الأوشاب العالقة بهذا الفن، ولا مناص من تصفية الأعشاب الضارة من هذه الواحة، بحركة من التجديد الأدبي تعنى بالفن القولي دون هذا الإرباك في التقسيم، وهذا الإقحام في الفلسفة والمنطق والكلام. إن هذا التجديد لا يراد به أكثر من إعادة الحق إلى نصابه، وقطع دابر الخصام المفتعل في مباحث البيان، فهو يتبنى التسوية المتكافئة بين الطرحين.

إن هذا التجديد بتصور أولي يجب أن يقوم على الأسس الآتية:

١ ـ دراسة العلاقة القائمة بين الألفاظ والمعاني، واستخلاص الصورة الأدبية المنتزعة منهما بوصفهما امتداداً لهما على أساس يتداخل فيه الغرض الفني بالتعبير القولي، جملة واحدة غير قابلة للفصل، وليست بخاضعة لتفضيل الألفاظ على المعاني، أو تقديم المعاني على الألفاظ. مما لا طائل فيه، ولا جدوى منه، وبمدلول أدق نرى ضرورة دراسة الصورة الفنية The art of emige للنص الأدبي في ضوء المواصفات النقدية الحديثة بوصفها أساساً لمعرفة بلاغة النص، دون الخوض بتفصيلات أحوال الإسناد، والإسناد الخبري، والتقديم والتأخير والتعريف والتنكير، وكل ما يتعلق بشؤون ما تعارفوا عليه بعلم المعاني الذي تكفل بالكشف عن أهم أبعاده علم النحو العربي، وقتله بحثاً وتمحيصاً، وأشبعه درساً وتخريجاً.

٢ ـ دراسة القدر الجامع المشترك بين الألفاظ والمعاني، وتضافره في تكوين النص الأدبي متكاملاً، فلا ندع تحكماً للألفاظ على حساب

(١) أمين الخولي، دائرة المعارف الإسلامية، مادة: بلاغة: ٤/ ٧٠.

المعاني، ولا تمسكاً بالمعاني على حساب الألفاظ، بل تخضع الجميع للذائقة الفنية القائمة على استكناه الجمال والروعة فيما يقدمه النص بطرفيه اللفظ والمعنى، ومن هنا يكون الحكم على سلامة النص بلاغياً، بشمولية تستقطب تأثرنا بالإحساس والوجدان والخيال والأثر النفسي، أي أننا نقوم بوقت واحد بإلغاء الحواجز المفتعلة بين الألفاظ والمعاني، وفك الحصار عنها ممتزجة بالتفاعل الداخلي للنفس الإنسانية، فلا حدود بين اللفظ والمعنى، فهما النص، ولا قيود بين النص والنفس، فبهما تبلغ الغاية. فقد يقع المعنى من الإحساس موقع القبول للحاجة إليه، وقد يحقق الأثر النفسي في التطلع نحوه، وقد يغيب عن الخيال والنفس والحس، فيعود جامداً لا حراك فيه، وإن كان معنى رائقاً في لفظ رائق، لكنه يفقد القبول النفسي، ومعنى ذلك عدم مطابقته لمقتضى الحال الذي أكده القدامى.

٣ ـ دراسة المقومات الأسلوبية التي تكون العبارة العربية في أرقى صورها البيانية ككلٍّ لا يتجزأ في تقويم النص الأدبي والحكم عليه بلاغياً ونقدياً دون ضرورة ملحة إلى استقراء الجزئيات المتعلقة في كل من الكلمة، والجملة والفقرة، وما ينطوي عليه كل جزء من هذه المركبات من احتمالات تخضع لجانبين من المعايير: هما الجودة والحسن والتلاؤم في جانب والغرابة والتعقيد والتنافر في جانب آخر، بل يكون الحكم في ذلك على النص كلاً واحداً متقوماً، لا نقتسره اقتساراً تحت طائلة التشويه، ولا نفككه أجزاء محاولين التفريق، كل ذلك في ظل استجلاء المميزات الأسلوبية الهادفة إلى إبراز النص الأدبي بصورته الرائعة، وجاذبيته الطبيعية.

٤ ـ دراسة الأسس البلاغية السليمة التي تمتاز بها لغة القرآن كالمجاز والتشبيه والاستعارة والكناية والرمز والتعريض بوصفها أركاناً إذا فقدها النص لم يعد نصاً بلاغياً يعتد به، فهذه الأسس هي الحركة الدائبة في اللفظ المنطبع أثره على المعنى، وهي الحياة في المعنى الذي يعطي ذائقته اللفظ، وإلا عاد النص جامداً لا ينبض بالإحساس البلاغي، ولا يتسم بصفة الفن القولي.

وفي ضوء ما تقدم نلمس البلاغة فناً يتصل بالحياة وعلماً يتمشى مع

الذوق ومسألة تحقق الطموح والإحساس بالجمال، وتنعكس على المؤشرات الآتية:

أ ـ علاقة اللفظ بالمعنى.

ب ـ قيمة الألفاظ والمعاني.

ج ـ مقومات الأسلوب الأدبي.

د ـ أركان البلاغة العربية متمثلة في المجاز، التشبيه، الاستعارة، الكناية.

ولما كان هذا البحث يرى علم البيان الأساس في بلاغة العرب إن لم نقل هو البلاغة بعينها. وكنا من ذي قبل قد بحثنا علاقة اللفظ بالمعنى في عمل مستقل[1]. وقيمة الألفاظ والمعاني في جهد سابق[2] لم تبق إلا مقومات الأسلوب الأدبي مقترنة بأركان البلاغة العربية، الأسلوب في تمايزه وتفاضله، لا في الطريقة التعبيرية التي يتناول بها الباحث النص، وإنما بالشكل الذي يطبع هذا الأسلوب ويسمه بالرصانة حيناً، وبالبلاغة حيناً آخر، أي بالقدرة الإبداعية التي تجعل من هذا الأسلوب عملاً فنياً، وذلك ما يلتقي في خصائص ومميزات البيان العربي، متمثلة في مفرداته وركائزه الأولى وهي المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية. وهي ليست منفكة في حال من الأحوال عن النص الأدبي المتميز، وتلك موضوعات الفصول الآتية بإذن الله تعالى.

---

(١) ظ: المؤلف، الصورة الفنية في المثل القرآني، المدخل: ٢٥ ـ ٣٨.

(٢) ظ: المؤلف الصورة الأدبية في الشعر الأموي، مسألة اللفظ والمعنى.

الفصل الثاني

الاستعمال المجازي

١ ـ المجاز بين اللغة والاصطلاح

٢ ـ أصالة الاستعمال المجازي

٣ ـ التشبيه والاستعارة جزءان من المجاز

٤ ـ أقسام المجاز

٥ ـ المجاز العقلي

٦ ـ وجوه المجاز العقلي

٧ ـ المجاز المرسل

٨ ـ وجوه المجاز المرسل

المجاز بين اللغة والاصطلاح

يبدو أن التفسير الاصطلاحي لمعنى المجاز متسلسل عن الأصل اللغوي، فقد أكد عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) العلاقة بين اللغة والاصطلاح في اشتقاق لفظ المجاز «فالمجاز مفعل من مجاز مفعل من مجاز الشيء يجوزه إذا تعداه، وإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة، وصف بأنه مجاز على معنى أنهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً»[1].

وهو لا يكتفي بذلك حتى يحدد العلاقة بين الأصل والفرع في عملية النقل التي تثبت إرادة المجاز لهذا اللفظ دون الحقيقة فيقول:

وهو لا يكتفي بذلك حتى يحدد العلاقة بين الأصل والفرع في عملية النقل التي تثبت إرادة المجاز لهذا اللفظ دون الحقيقة فيقول:

«ثم أعلم بعد: أن في إطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطاً، وهو أن يقع نقله على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل. ومعنى الملاحظة أن الاسم يقع لما تقول أنه مجاز فيه بسبب بينه وبين الذي تجعله فيه»[2].

ولا يدع عبد القاهر هذا الأمر على عواهنه بل ينظِّر له، ويطبق على نموذجه، ويحلل المناسبة القائمة بين الأصل والفرع على أساس من التلازم

---

(١) (٢) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة: ٣٦٥.

الإنساني في النظرة المشتركة إلى العلاقة الضرورية في مجالات الألفاظ والمعاني، فيقول:

«إن اليد تقع للنعمة وأصلها الجارحة لأجل أن الاعتبارات اللغوية تتبع أحوال المخلوقين وعاداتهم وما يقتضيه ظاهر البنية وموضوع الجبلة، ومن شأن النعمة أن تصدر عن اليد، ومنها تصل إلى المقصود بها والموهوبة هي منه... إلخ»[1] وهو بذلك يصور لنا المناسبة بين اليد بوصفها جارحة، واليد بوصفها نعمة، وعلاقة هذه المناسبة في حقيقتها في الأولى، ومجازيتها في الثانية، وأن لا بدّ من ملاحظة ذلك في مثل هذه الحالة الاستعمالية، فكأنه يستشعر لمح الصلة بين أصل اللفظ وبين المعنى الثانوي له، ومن ثم يعود إلى تأكيد المناسبة بين اللغة والاصطلاح في اشتقاق المجاز، متناولاً المناسبة بين الحقيقة والمجاز أيضاً.

«وأما المجاز فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول فهي مجاز، وإن شئت قلت: كل كلمة جزت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له من غير أن تستأنف فيها وضعاً لملاحظة بين ما تجوز إليه وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز»[2].

كان هذا ملخصاً فيما أبداه عبد القاهر في أسرار البلاغة، ويثني على الموضوع في دلائل الإعجاز بصيغة مقتضبة ينقل فيها، ولكنه هنا يختصر الحد الاصطلاحي فيقول «وأما المجاز فقد عول الناس في حده على حديث النقل، وإن كل لفظ نقل عن موضوعه فهو مجاز»[3]. والحق أن ابن جني (ت: ٣٩٢ هـ) قد سبق إلى موضوع النقل، وأكده في تعريفه للحقيقة وتحديده للمجاز فالحقيقة «ما أقر في الاستعمال عن أصل وضعه في اللغة، والمجاز ما كان بضد ذلك»[4].

(١) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة: ٣٦٥.
(٢) نفس المصدر: ٣٢٥.
(٣) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز: ٥٣.
(٤) ابن جني، الخصائص: ٢/٤٤٢.

وجاء فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦ هـ) لينقل لنا تعريف عبد القاهر نصاً دون إضافة شيء عليه، مؤكداً الصلة القائمة بين اللغة والاصطلاح والحقيقة والمجاز[١].

وجاء السكاكي (ت: ٦٢٦ هـ) ليضع الحد الاصطلاحي موضع القانون الذي لا يعدل ولا يبدل فيقول:

«المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالاً في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناه في ذلك النوع»[٢].

ولم يأتِ ابن الأثير (ت: ٦٣٧ هـ) بجديد حينما حدد المجاز بأنه «ما أريد به غير المعنى الموضوع له في أصل اللغة، وهو مأخوذ من جاز هذا الموضع إلى هذا الموضع إذا تخطاه إليه»[٣].

وإنما حصر البعد الاصطلاحي وعقبه بالمعنى اللغوي الذي تواضعوا حتى عصر شهاب الدين النويري (ت: ٧٣٣ هـ) الذي استفاد من نظرة المتقدمين إلى المجاز بين اللغة والاصطلاح شارحاً له لرأي عبد القاهر بل معقباً عليه بالإيضاح فقال:

«والمجاز من جاز الشيء يجوزه إذا تعداه، فإذا عدل باللفظ عما يوجبه أصل اللغة وصف بأنه مجاز، على أنهم جازوا به موضعه الأصلي، أو جاز هو مكانه الذي وضع فيه أولاً، لأنه ليس بموضع أصلي لهذا اللفظ، ولكنه مجازه ومتعداه يقع فيه كالواقف بمكان غيره ثم يتعداه إلى مكانه الأصلي»[٤].

ولقد كان التقرير اللغوي مستمداً من التبادر الذهني للفظة المجاز فلقد نقل ابن منظور (ت: ٧١١ هـ) قول اللغويين «جزت الطريق وجاز

---

(١) الرازي، نهاية الإيجاز: ٤٦.
(٢) السكاكي، مفتاح العلوم: ١٧٠.
(٣) ابن الأثير، المثل السائر: ١/٥٨.
(٤) النويري، نهاية الأرب: ٧/٣٧.

الموضع جوازاً ومجازاً سار فيه وسلكه، وجاوزت الموضع بمعنى جزته، والمجاز والمجازة الموضع»[1].

وهذا مما يرجح لدى وجود علاقة قائمة بين التعريف لغة واصطلاحاً، فبملاحظة عبارات القوم نجدها متقاربة في المؤدى والمضمون، تقارب الأسر اللغوي للمعنى الاصطلاحي، وانبثاق الحد الاصطلاحي عنه، وهو الاجتياز والتخطّي من موضع إلى موضع، وهذا يكشف عن وجود العلاقة المدعاة بين استعمال المجاز لغة واستعماله اصطلاحاً، فكما يجتاز الإنسان ويتنقل في خطاه من موضع إلى موضع، فكذلك تجتاز الكلمة بمرونتها الاستعمالية من موقع إلى موقع، ويتخطى اللفظ محله من معنى إلى معنى، مع إرادة المعنى الجديد بقرينة تدل على ذلك، لأن تلك الكلمة أو ذلك اللفظ، قد استعملا في غير ما هو موضوع لهما في أصل اللغة، وبذلك يبدو لنا أن المجاز يتضمن عملية تطوير لدلالة اللفظ، وتحميله المعاني المستحدثة بما لا يستوعبه اللفظ نفسه في أصل وضعه الحقيقي.

والذي نخلص إليه أن الاستعمال المجازي قد أوجد صلة مبتكرة بين اللفظ في استعماله الحقيقي، ومعناه الجديد المنقول إليه، إلا أن الأول ماض في طريقته اللغوية المحددة له في إرادة أصل الاستعمال المتبادر إليه في الذهن العربي، والثاني قد اجتاز حدود الاستعمال الأولى إلى أفق جديد من الإرادة الاستعمالية المتجددة التي دلت عليها قرائن الأحوال من دون تأثير على الوضع الأولي لذلك اللفظ فهو هو في مجاله الحقيقي، وهو غيره في معناه المجازي، إلا أن هناك رابطة بين الأصل والفرع لا بدّ من توافرها، إذا لم يكن المجاز جزافاً فيما دل عليه، وقد أشرنا لذلك سابقاً.

أصالة الاستعمال المجازي

المجاز في لغة العرب فن أصيل تمتد جذوره إلى العصر الجاهلي في الاستعمال، وتشتبك فروعه في كل من الشعر والنثر على حد سواء، وقد

(١) ابن منظور، لسان العرب: مادة: جاز.

حدب الأدب الجاهلي على إعطاء نماذج حية في هذا المضمار، تجده متناثراً في المعلقات السبع شعراً، وفي الخطابة والسجاعة نثراً؛ وكتب الحماسة والأدب قبل الإسلام، ومنتخبات الإعلام كالضبي والأصمعي وابن الشجري، وأمالي المصنفين كالمرتضى والقالي، غنية بأصول هذا الفن وإرهاصاته التأريخية، نجد فيها إشاعة الحياة في الجماد، وإضافة الحس إلى الكائنات، فتجاوزت بذلك حدود الحقيقة العرفية إلى مناخ أوسع شمولاً، وأبلغ تعبيراً، وأدق إرادة.

يقول المرحوم عباس محمود العقاد: «فاللغة العربية لغة المجاز، لا لأنها تستعمل المجاز، فكثير من اللغات تستعمل المجاز كما تستعمله اللغة العربية، ولكن اللغة العربية تسمى لغة المجاز لأنها تجاوزت بتعبيرات المجاز حدود الصور المحسوسة إلى المعاني المجردة، فيستمع العربي إلى التشبيه فلا يشغل ذهنه بأشكاله المحسوسة إلا ريثما ينتقل منها إلى المقصود من معناه، فالقمر عنده بهاء، والزهرة نضارة، والغصن اعتدال ورشاقة، والطود وقار وسكينة»[1].

وكان التحرر من الضيق اللفظي، والانطلاق في مجالات الخيال، والتأثر بالوجدان، والحنين إلى العاطفة، والاتساع في اللغة أساس هذا الاستعمال.

يقول ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١ هـ).

«فإن المعنى الذي استعملت العرب المجاز من أجله ميلهم إلى الاتساع في الكلام وكثرة معاني الألفاظ ليكثر الالتذاذ بها، فإن كل معنى للنفس به لذة، ولها إلى فهمه ارتياح وصبوة، وكلما دق المعنى رق مشروبه عندها، وراق في الكلام انخراطه، ولذ للقلب ارتشافه، وعظم اغتباطه، ولهذا كان المجاز عندهم منهلاً مورداً عذب الارتشاف، وسبيلاً مسلوكاً لهم على سلوكه انعكاف، ولذلك كثر في كلامهم حتى صار أكثر استعمالاً من الحقائق، وخالط بشاشة قلوبهم حتى أتوا منه بكل معنى رائق ولفظ

(١) العقاد، اللغة الشاعرة: ٤٠.

فائق، واشتد باعهم في إصابة أغراضه فأتوا فيه بالخوارق، وزينوا به خطبهم وأشعارهم حتى صارت الحقائق دثارهم وصار شعارهم»[1].

ولذلك يرى بعض البلاغيين أن المجاز هو علم البيان بأجمعه، وأنه أولى بالاستعمال من الحقيقة في باب الفصاحة والبلاغة، لأن العبارة المجازية تنقل السامع عن خلقه الطبيعي في بعض الأحوال حتى أنه ليسمح بها البخيل ويشجع الجبان[2].

وهبط القرآن الكريم بجزيرة العرب، فكان المعجزة الكبرى، والثروة البلاغية العظمى، وحلم العرب بمادة مجازية ضخمة، وبدائرة انتقالية متطورة، تقرب البعيد، وتقوم الذائقة، وتشبع الإحساس، وإذا صح ما رواه ابن خلكان (ت: ٦٨١ هـ) من أن أبا عبيدة معمر بن المثنى (ت: ٢٠٦ هـ) قد وضع كتابه (مجاز القرآن) لسؤال عن قوله تعالى: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴿٦٥﴾﴾[3] فقال إنما يقع الوعد والإيعاد بما قد عرف مثله، وهذا لم يعرف، وعزم على وضع كتابه في القرآن في مثل هذا وأشباهه[4].

إذا صح هذا علمنا مدى تنبه الذهنية العربية مبكراً لهذا الملحظ الدقيق في استنكاه مجاز القرآن، وحاجة العرب إليه، وهنا تنطلق قضية المجاز في القرآن أهي واردة أم منتفية، وحاجة العرب للمجاز أهي ضرورة أملتها الضائقة البيانية في لغتهم أم هي مسألة تحرر وانطلاق ذهبوا إليهما، هاتان القضيتان كتب فيهما الكثير المتناثر، أو القليل المنظم، وللوقوف عليهما والإجابة عن أبعادهما نطرح بإيجاز ما يأتي:

١ ـ رفض أهل الظاهر استعمال صيغ المجاز في القرآن كافة، ووافقهم بعض الشافعية، وقسم من المالكية، وأبو مسلم الأصبهاني من المعتزلة[5].

---

(١) ابن قيم الجوزية، الفوائد: ١٠.
(٢) ظ: أحمد مطلوب، فنون بلاغية: ٨٤، وانظر مصادره.
(٣) الصافات: ٦٥.
(٤) ابن خلكان، وفيات الأعيان: ٢/١٣٨ وما بعدها، طبعة بولاق.
(٥) الزركشي، البرهان: ٢/٢٥٥.

وقد جاء هذا الرفض بحجة أن المجاز أخو الكذب، والقرآن منزّه عنه، فإن المتكلم لا يعدل إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير، وذلك محال على الله تعالى[1].

وقد عقب الزركشي (ت: ٧٩٤ هـ) على منع استعمال المجاز في القرآن بقوله:

«وهذا باطل، ولو وجب خلو القرآن من المجاز لوجب خلوه من التوكيد والحذف، وثنية القصص وغيره، ولو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن»[2].

بينما حرص الجمهور والشيعة الإمامية، وأغلب المعتزلة ومن وافقهم من المتكلمين على إثبات وقوعه في القرآن[3].

وقد أفرده بالتصنيف من الشافعية عز الدين بن عبد السلام (ت: ٦٦٠ هـ) في كتابه: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز والحق أنه واقع في القرآن كما ستشاهد هذا فيما بعد لدى التطبيق المجازي على عبارات القرآن الكريم.

حقاً إن ابن قتيبة (ت: ٢٧٦ هـ) قد أشار منذ عهد مبكر إلى مسألة الطعن على القرآن في هذه القضية، وناقشها مناقشة أدبية نقدية بارعة فقال:

«وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب، لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تسأل، وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلها على سوء نظرهم وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذباً، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً كان أكثر كلامنا فاسداً، لأنا نقول: «نبت البقل» و«طالت

---

(١) ظ: السيوطي: الاتقان في علوم القرآن: ٣/١٠٩.

(٢) الزركشي، البرهان: ٢/ ٢٥٥.

(٣) ظ: في هذا الشأن: الجاحظ الحيوان: ١/ ٢١٢ (*) أبو عبيدة في مجاز القرآن (*) ابن جني، الخصائص: ٢/ ٤٤٧ ـ ٤٥٧ (*) الشريف الرضي في تلخيص البيان في أغلب نصوصه (*) السيد المرتضى، أمالي المرتضى في أغلب مجالسه (*) الزمخشري، الكشاف: ٣/ ٤٥٥.

الشجرة» و«أينعت الثمرة»، و«أقام الجبل» و«رخص السعر»[1].

وقد أيد ذلك عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) بقوله: «وأنت ترى في نص القرآن ما جرى فيه اللفظ على إضافة الهلاك إلى الريح مع استحالة أن تكون فاعلة، وذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿مَثَلُ مَا يُنفِقُونَ فِي هَٰذِهِ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ. . .﴾[2] وأمثال ذلك كثير.

ومن قدح في المجاز وهم أن يصفه بغير الصدق فقد خبط خبطاً عظيماً، ويهدف لما لا يخفى»[3].

٢ ـ وقد يرد على العرب إشكال في استعمال المجاز، فهل ضاقت اللغة ذرعاً عن رسم الصورة الفنية للشكل أو المضمون بالاستعمال الحقيقي حتى عمد إلى الصيغ المجازية؟؟ أما هذا فلا أعتقده، ولا بد من تعليل مقبول لهذه الظاهرة؛ والتعليل المنطقي ـ فيما يبدو لي ـ هو الانتقال بذهن السامع إلى آفاق جديدة ذات أبعاد جديدة، والتخطي معه إلى صور رائعة ومشاهد متناسقة لا تتأتى بالاستعمال الحقيقي، وهذا يعني القيام بعملية تجديد وتطوير لأسلوب اللغة، وحسبنا مجازات القرآن شاهداً ودليلاً، ومجالاً للتفصيل في القول.

٢ ـ لقد أشار ابن جني (ت: ٣٩٢ هـ) إلى أن المجاز لا يقع في الكلام ويعدل عن الحقيقة إليه إلا لمعانٍ ثلاثة هي: الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، فإن عدمت هذه الأوصاف الثلاثة كانت الحقيقة البتة[4].

ولا نريد أن نناقش ابن جني في هذا الاتساع أو التوكيد أو التشبيه كما فعل ابن الأثير في متابعته هذه الوجوه فهذا ما لا طائل معه[5].

بل نقول: إن المجاز في قيمته الفنية لا يختلف عن الحقيقة فكلاهما

---

(١) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ٩٩.
(٢) آل عمران: ١١٧.
(٣) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة: ٣٦١.
(٤) ابن جني، الخصائص: ٢/ ٤٤٢.
(٥) ظ: ابن الأثير، المثل السائر: ١/ ٣٦٦.

يهدف إلى الفائدة المتوخاة من الكلام، لأن الكلام «إنما هو مبني على الفائدة في حقيقته ومجازه»[1].

لهذا كانت الآراء المتطرفة مرفوضة تطبيقياً ونظرياً حينما أنكرت المجاز تارة، والحقيقة تارة أخرى، من قبل فريقين من الآراء المسرفة في الأحكام، لهذا كان ما أورده العلوي (ت: ٧٤٩ هـ) يعد بحق قولاً فاصلاً إذ وفق إلى إيجاد مقارنة سليمة في الموضوع. قال العلوي:

«إن من الناس من زعم أن اللغة حقيقة كلها، وأنكر المجاز، وزعم أنه غير وارد في القرآن ولا في الكلام. ومنهم من زعم أن اللغة كلها مجاز، وأن الحقيقة غير محققة فيها، وهذان المذهبان لا يخلوان من فساد؛ فإنكار الحقيقة في اللغة إفراط، وإنكار المجاز تفريط، فإن المجازات لا يمكن دفعها وإنكارها في اللغة، فإنك تقول: «رأيت الأسد» وغرضك الرجل الشجاع، وقوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾[2] ﴿وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ...﴾[3] إلى غير ذلك. ولا يمكن إنكار الحقائق كإطلاق الأرض والسماء على موضوعيهما، وأيضاً فإنه إذا تقرر المجاز وجب القضاء بوقوع الحقائق، لأنه من المحال أن يكون هناك مجاز من غير حقيقة. فإذا بطل هذا القول فالمختار هو الثالث، وهو أن اللغة والقرآن مشتملان على الحقائق والمجازات جميعاً، فما كان من الألفاظ مفيداً لما وضع له في الأصل فهو المراد بالحقيقة، وما أفاد غير ما وضع له في أصل وضعه فهو المجاز»[4].

والحق أن ما قرره العلوي هو المختار، وهو ما نأنس به ونميل إليه، فليست اللغة كلها حقيقة، وليست كلها مجازاً، بل هي خليط من هذا وذاك، ومع هذا تبقى الحقيقة وهي «اللفظ الدال على موضوعه الأصلي»[5] هي الأصل المشرع في الاستعمال، ويظل المجاز فرعاً عن ذلك الأصل،

---

(١) الآمدي، الموازنة بين الطائيين: ١٧٩.
(٢) يوسف: ٨٢.
(٣) الإسراء: ٢٤.
(٤) العلوي، الطراز: ١/ ٤٤.
(٥) ابن الأثير، المثل السائر: ١/ ٥٨.

وما لم يحقق المجاز مزية فلا يعدل إليه عن الحقيقة. ولعل ابن الأثير (ت: ٦٣٧ هـ) يقرر هذا بقوله: «واعلم أنه إذا ورد عليك كلام يجوز أن يحمل معناه على طريق الحقيقة وعلى طريق المجاز باختلاف لفظه، فانظر: فإن كان لا مزية لمعناه في حمله على طريق المجاز فلا ينبغي أن يحمل إلا على طريق الحقيقة لأنها هي الأصل، والمجاز هو الفرع، ولا يعدل عن الأصل إلى الفرع إلا لفائدة»[(١)].

وكنا قد قررنا في بحث سابق أنه: إنما يعدل إلى المجاز إذا كان فيه زيادة في الفائدة، واستيعاب للمعنى الحقيقي بإضافة معنى جديد ينتقل إليه ذهن السامع، وهذا الانتقال بذهن السامع ذو قيمة فنية في شمولية اللفظ العربي ومرونة استعماله، وعلى هذا فالمجاز حدث لغوي يفسر لنا تطور اللغة بتطور دلالة ألفاظها على المعاني الجديدة، والمعاني الجديدة في عملية ابتداعها لا يمكن إدراك حقائقها إلا بالتعبير عنها، والتصوير اللفظي لها، والمجاز خير وسيلة للتعبير عن ذلك بما يضيفه من قرائن، وما يضفيه من علاقات لغوية جديدة توازن بين المعاني والألفاظ في الشكل والمضمون[(٢)].

وعلى هذا فالاستعارة والتمثيل والتشبيه إنما تتحقق بالمجاز، ولا يتحقق هذا في الكلام الموضوع بموقعه من الأصل اللغوي، فلا استعارة ولا تشبيه ولا تمثيل ولا تجوز في الاستعمال الحقيقي، لذلك كان الاستعمال المجازي غنياً بطاقات وإمدادات بيانية، تجدد معالم اللغة، وتلون أفكار الألفاظ، وتحرر جمود المعاني، وتحتل الصدارة في أركان البلاغة،

التشبيه والاستعارة جزءان من المجاز:

وتأسيساً على ما سبق؛ فإن ما يقال عن المجاز في تعبيره الموحي بالمعاني الجديدة، وتركيزه على استكناه الصور الإبداعية، ينطبق على

---

(١) المصدر نفسه: ١/ ٦٣.

(٢) ظ: كتابنا: الصورة الفنية في المثل القرآني: ١٥٣.

التشبيه والاستعارة باعتبارهما استعمالين مجازيين؛ مع فرض وجود العلاقة الدالة على المعنى المستحدث، ولذا فقد يلتبس الأمر بين المجاز من جهة والتشبيه والاستعارة من جهة أخرى؛ وللتفريق بين هذه المتقاربات ينظر إلى الكلام عن كثب:

أ ـ فإن أريد فيه التوسع في الكلام مطلقاً دون سواه فهو المجاز.

ب ـ وإن أريد فيه التشبيه في ذكر المشبه والمشبه به وأداة التشبيه مع وجود وجه الشبه، أو حذف أداة التشبيه مع ذكر وجه الشبه، أو انعدام وجه الشبه من جهة، وتوافقه من جهة أخرى مع ذكر أداة التشبيه أو حذفهما معاً، فهو التشبيه.

ج ـ وإن أريد التشبيه في ذكر الشبه وحذف المشبه به فهو الاستعارة[1].

وعلى هذا فالتشبيه والاستعارة بالمعنى العام للمجاز جزءان منه؛ وفرعان عن أصله، ولكن التحديد الدقيق يقتضي الفصل بينهما، لأن في المجاز توسعاً وتجوزاً في الألفاظ يختلف عما يراد بهما في التشبيه والاستعارة.

وينظر في هذا التفريق ـ مضافاً لما أوردناه ـ في كتب البلاغيين المتأخرين عن عصر الجاحظ (ت: ٢٥٥ هـ) لأن الجاحظ كمعاصريه يعبر عن الاستعارة والتشبيه والتمثيل جميعاً بالمجاز، ويبدو هذا جلياً في أغلب استعمالات الجاحظ الفنية التي يطلق عليها اسم المجاز، وهي عبارة عن مجموعة الصور البيانية التي تكون المفهوم النقدي الحديث للصورة الفنية من حيث عناصرها في الشكل[2].

ويعلل هذا الملحظ عند الجاحظ ومعاصريه في إطلاق صفة الاستعمال المجازي على هذه العناصر بأمرين:

(١) ظ: هذا التخطيط في: ابن الأثير المثل السائر: ١/٣٥٦ (*) المؤلف، الصورة الأدبية في الشعر الأموي: ٣٩.

(٢) ظ: استعمالات الجاحظ لإطلاقات المجاز: الحيوان ٥/٢٣ ـ ٣٤.

الأول: إرجاع صنوف البيان العربي وتفريعاته إلى الأصل، وهو المجاز بمعناه الواسع.

الثاني: عدم وضوح هذه المصطلحات في مفهومها ودلالتها ودقتها مستقلة كما هو الحال في استقلاليتها ووضوحها فيما بعد عصر الجاحظ عند كل من الرماني (ت: ٣٨٦ هـ) والشريف الرضي (ت: ٤٠٦ هـ) وعبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) ولهذا فحديث الجاحظ وأبي عبيدة والفراء ومن تابعهم: «عن التشبيه والاستعارة والتمثيل والكناية والمجاز هو حديثنا اليوم عن الخيال، وعن الصورة الشعرية»[١].

وفي الرجوع إلى مصنفات الشريف الرضي (ت: ٤٠٦ هـ) وعبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) والزمخشري (ت: ٥٣٨ هـ) وفخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦ هـ) يتجلى التفريق الدقيق بين هذه المصطلحات فضلاً عن السكاكي (ت: ٦٢٦ هـ) الذي حصرها حصراً إلزامياً.

أقسام المجاز

المجاز نوعان: لغوي وعقلي فاللغوي ما استفيد عن طريق اللغة ومدركات اللسان، والعقلي ما استفيد عن طريق العقل وإيحاءات الفطرة.

وتأسيساً على هذا ينتهي عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) إلى أن المجاز ذو شقين: مجاز عن طريق اللغة، وهو المجاز اللغوي، ومضماره الاستعارة والكلمة المفردة. ومجاز عن طريق المعنى والمعقول، وهو المجاز الحكمي على حد تعبيره، وتوصف به الجمل في التأليف والإسناد[٢].

وقد فرق بينهما وقال: إنه إذا وقع في الإثبات فهو متلقى من العقل، وإذا عرض في المثبت فهو متلقى من اللغة[٣].

وكل من المجازين اللغوي والعقلي لا يدرك إلا في التركيب، ووراء

---

(١) عز الدين إسماعيل، الأسس الجمالية في النقد العربي: ٢٢٩.
(٢) ظ: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة: ٣٧٦.
(٣) المصدر نفسه: ٣٤٤.

كل منهما معان غير ما يفهم من تكوين الجملة النحوي من الإيحاءات النفسية التي يستند إليها التصوير القرآني[1].

وهذا التقسيم لم يكن معروفاً بدقته هذه، بل كان المجاز، بجملته كلياً يشمل صور البيان المختلفة الرئيسية فضلاً عن الأقسام الفرعية، كما هو الحال عند الجاحظ (ت: ٢٥٥ هـ) كما أشرنا لذلك سابقاً، أو كما عالج قوله تعالى عند التطبيق: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ أَمۡوَٰلَ ٱلۡيَتَٰمَىٰ ظُلۡمًا إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ وَسَيَصۡلَوۡنَ سَعِيرٗا ۝١٠﴾[2] يعدها من باب المجاز والتشبيه على شاكلة قوله تعالى: ﴿أَكَّٰلُونَ لِلسُّحۡتِۚ﴾[3]، فعنده أن هذا قد يقال لهم: وإن شربوا بتلك الأموال الأنبذة، ولبسوا الحلل، وركبوا الدواب، ولم ينفقوا منها درهماً واحداً في سبيل الأكل، وقوله: ﴿إِنَّمَا يَأۡكُلُونَ فِي بُطُونِهِمۡ نَارٗاۖ﴾ مجاز آخر... فهذا كله مختلف، وهو كله مجاز[4].

ويبدو أن هذا التقسيم فيما اختطه عبد القاهر هو الذي اقتفى أثره المقسمون من بعده، فهذا الرازي (ت: ٦٠٦ هـ) يقسمه إلى مجاز في الإثبات ومجاز في المثبت، وهما العقلي واللغوي، وعنده أن المجاز في الإثبات إنما يقع في الجملة، وإن المجاز في المثبت إنما يقع في المفرد[5].

وهو عيال على عبد القاهر في التقسيم والتعبير واختيار ألفاظ المصطلح.

وفي هذا الضوء نجد السكاكي (ت: ٦٢٦ هـ) يقسم المجاز إلى قسمين: لغوي وعقلي، واللغوي إلى قسمين: خال من الفائدة ومتضمن لها، ويسميه الاستعارة.

---

(١) ظ: فتحي أحمد عامر، فكرة النظم بين وجوه الإعجاز: ١٢٣ وما بعدها.
(٢) النساء: ١٠.
(٣) المائدة: ٤٢.
(٤) ظ: الجاحظ: الحيوان: ٥/ ٢٥ وما بعدها.
(٥) ظ: الرازي، نهاية الإيجاز: ٤٨ وما بعدها.

إلا أننا نجد السكاكي يغض النظر عن المجاز العقلي، ويؤكد اللغوي، وكأنه يميل إلى عده أساس المجاز، ثم يعقب على ذلك بتقسيمات، ثم يشرح كل قسم شرحاً وافياً فيه دقة المناطقة، وروح الفلاسفة، ويضرب على ذلك الشواهد الأمثلة[1].

ويختار الخطيب القزويني (ت: ٧٣٩ هـ) تقسيم المجاز إلى مفرد ومركب:

أ ـ أما المفرد فهو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له في اصطلاح التخاطب، على وجه يصح مع قرينه عدم إرادته.

والمجاز المفرد على أقسام: لغوي وشرعي وعرفي؛ فاللغوي: كالأسد في الرجل الشجاع، والشرعي كلفظ «الصلاة» إذا استعمله المخاطب لعرف الشرع في الدعاء. والعرفي عنده نوعان: العرفي الخاص كلفظ «فعل» إذا استعمله المخاطب بعرف النحو في الحدث.

والعرفي العام كلفظ (دابة) إذا استعمله المخاطب بالعرفي العام في الإنسان[2].

ب ـ وأما المجاز المركب فهو اللفظ المركب المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي تشبيه التمثيل للمبالغة في التشبيه.

وقد قسم المجاز إلى مرسل واستعارة[3]. ويبدو مما سبق أن للمجاز نوعين رئيسيْن هما المجاز العقلي والمجاز اللغوي، وأن لهما فروعاً لا يعنينا الخوض بتفصيلاتها كثيراً، كما هو الحال بالنسبة للقسمين الرّئيسين، إذ بهما يتجلى سبق المجاز إلى استيعاب صور البيان.

والطريف أن نشاهِد السكاكي منكراً للمجاز العقلي كما سبق الإشارة إلى هذا، ويوافقه على ذلك القزويني ويعده مجازاً بالإسناد، وقد أخرجه من علم البيان وأدخله في علم المعاني[4].

---

(١) ظ: السكاكي: مفتاح العلوم: ١٩٤/١٩٨.
(٢) ظ: القزويني، الإيضاح: ٢٦٨ وما بعدها.
(٣) ظ: المصدر نفسه: ٣٠٤.
(٤) ظ: القزويني، الإيضاح: ٣١.

وقد أنكره صاحب الطراز فقال «والمختار أن المجاز لا مدخل له في الأحكام العقلية، ولا وجه لتسمية المجاز بكونه عقلياً لأن ما هذا حاله إنما يتعلق بالأوضاع اللغوية دون الأحكام العقلية»[1].

بينما نجد الزركشي (ت: ٧٩٤ هـ) يعد المجاز العقلي هو الذي تتكلم به أهل الصنعة فيقول عنه: «وهو أن تستند الكلمة إلى غير ما هي له أصالة لضرب من التأول، هو الذي يتكلم فيه أهل اللسان»[2].

غير أننا نجد القرآن الكريم ـ وهو أرقى ما يتكلم به أهل اللسان صناعة ـ حافلاً بنوعي المجاز، لذا فالمجاز بنوعيه العقلي واللغوي سيكون محور الدراسة الآتية.

ولما كان المجاز اللغوي ذا فرعين في التقسيم البلاغي، لأن مجاله رحاب اللغة في مرونة الاستعمال، وصلاحيتها في الانتقال من معنى إلى معنى مع وجود القرينة الدالة على المعنى الجديد لوجود المناسبة بينه وبينها، وتوافر الصلة بين المعنى الأولي والثانوي.

فإن كانت العلاقة المشابهة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، فهو الاستعارة، وقد عقدنا لها فصلاً خاصاً، وإن لم تكن العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجاز هي المشابهة، فهو المجاز المرسل.

أقول لمّا اشتمل المجاز اللغوي على هذين الفرعين وقد خصصنا الاستعارة بفصل خاص، كان الحديث عنه مختصاً بالمجاز المرسل، وسيكون الحديث مقتصراً عليه بعد استيفاء مبحث المجاز العقلي بإذن الله.

المجاز العقلي

وهو المجاز الذي نتوصل إليه بحكم العقل، فيثير الإحساس بطريقة استعماله، ويهز الشعور بنتائج إرادته، فالألفاظ لم تنقل عن أصلها اللغوي، فدلالتها على ذاتها بذاتها، والكلمات لم تجتز وضعها في الأصل

---

(١) العلوي، الطراز: ١/ ٢٥.

(٢) الزركشي، البرهان: ٢/ ٢٥٦.

إلى مقارب له أو مشابه، وإنما يستشعر بهذا المجاز عن طريق التركيب في العبارة، والأسناد في الجملة، فهو مستنبط من هيأة الجملة العامة، ومستخرج من تركيب الكلام التفصيلي دون النظر في لفظ معين أو صيغة منفردة.

ومن خلال هذا المنظور المتطور تبدو طريقة الاستعمال المجازي بإطار جديد، وبنتاج جديد، وبأسلوب جديد.

ويعود كشف هذا النوع من المجاز إلى عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١هـ) دون منازع، فهو مبتكره كما نرى ذلك ويراه الدكتور طه حسين (ت: ١٩٧٣م) من ذي قبل[١].

ويسمي عبد القاهر هذا المجاز مجازاً عقلياً تارة، ومجازاً حكمياً تارة أخرى، ومجازاً في الأثبات بسواهما، وإسناداً مجازياً أو مجازاً إسنادياً بعض الأحايين[٢].

وقد نبه صاحب الطراز إلى فكرة ابتكاره وتسميته فقال: «إعلم إن ما ذكرناه في المجاز الأسنادي العقلي هو ما قرره الشيخ النحرير عبد القاهر الجرجاني واستخرجه بفكرته الصافية، وتابعه على ذلك الجهابذة من أهل هذه الصناعة كالزمخشري وابن الخطيب الرازي وغيرهما»[٣]. وقد تابع الجرجاني على هذه التسمية كل من الزمخشري[٤] والسكاكي[٥] والقزويني[٦].

ولقد كان تعريف السكاكي لهذا المجاز واضحاً نوعاً ما خلاف عادته في التعقيد عند التقصيد فقال:

«إنه الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه لضرب

---

(١) ظ: طه حسين، مقدمة نقد النثر: ٢٩.
(٢) ظ: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز: ٢٢٧ (*) أسرار البلاغة: ٣٣٨.
(٣) العلوي، الطراز: ٣/٢٥٧.
(٤) ظ: الكشاف: ٣/٤٥٥.
(٥) ظ: مفتاح العلوم: ١٨٥.
(٦) ظ: الإيضاح: ٢٨٤.

من التأويل، إفادة للخلاف لا بواسطة وضع، كقولك: أنبت الربيع البقل، وشفى الطبيب المريض، وكسا الخليفة الكعبة، وهزم الأمير الجند، وبنى الوزير القصر»[1].

والحق أن السكاكي لم يزد شيئاً عما حققه عبد القاهر في التعريف بقوله: «وحدّه أن كل كلمة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه من العقل لضرب من التأول فهو مجاز»[2].

وما دام عبد القاهر هو السبّاق لهذا الفن، وما دام غيره لم يزد عليه شيئاً، فسيكون حديثنا منصباً حول ما أبدعه بالدرجة الأولى:

١ ـ لقد حقق عبد القاهر في المجاز الحكمي عنده، والعقلي عنده وعند غيره، ورأى أن وراء الكناية والاستعارة في البيان مجازاً آخر غير المجاز اللغوي، وهو المجاز الحكمي المستفاد من طريق العقل لدى استقرار الجمل في التركيب، والنظر في مجموعة المفردات التركيبية للكلام، وقد فصل القول بهذا في حدود معينة في كتابيه الدلائل والأسرار.

يقول في دلائل الأعجاز:

«إعلم أن طريق المجاز والاتساع... أنك ذكرت الكلمة وأنت لا تريد معناها، ولكن تريد معنى ما هو ردف له شبيه. فتجوزت بذلك في ذات الكلمة وفي اللفظ نفسه. وإذ قد

عرفت ذلك فاعلم أن في الكلام مجازاً على غير هذا السبيل. وهو أن يكون التجوز في حكم يجري على الكلمة فقط، وتكون الكلمة متروكة على ظاهرها، ويكون معناها مقصوداً في نفسه، ومراداً من غير تورية ولا تعريض.

والمثال فيه قولهم: نهارك صائم وليلك قائم، ونام ليلي، وتجلى همي، وقوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ...﴾[3].

---

(١) السكاكي، مفتاح العلوم: ٢٠٨.
(٢) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة: ٣٥٦.
(٣) البقرة: ١٦.

وقول الفرزدق:

سقاها خروق في المسامع لم تكن　　　علاطاً ولا مخبوطة في الملاغم

وقد عقب على هذه النماذج بقوله:

«أنت ترى مجازاً في هذا كله، ولكن لا في ذوات الكلم، وأنفس الألفاظ، ولكن في أحكام أجريت عليها. أفلا ترى أنك لم تتجوز في قولك: نهارك صائم وليلك قائم في نفس «صائم» و«قائم» ولكن في أن أجريتهما خبرين على الليل والنهار، كذلك ليس المجاز في الآية في لفظة «ربحت» نفسها، ولكن في إسنادها إلى التجارة. وهكذا الحكم في قوله سقاها خروق، ليس التجوز في نفس «سقاها» ولكن في أن أسندها إلى الخروق. أفلا ترى أنك لا ترى شيئاً منها إلا أريد به معناه الذي وضع له على وجهه وحقيقته؟ فلم يرد بصائم غير الصوم، ولا بقائم غير القيام، ولا بربحت غير الربح، ولا بسقت غير السقي....»[1].

٢ ـ وعنده ـ في أسرار البلاغة ـ أن المجاز إذا وقع في الإثبات فهو متلقى من العقل، وإذا عرض في المثبت فهو متلقى من اللغة[2].

ومسألة الاثبات والمثبت نشير لها توضيحاً فيما يأتي:

أ ـ قال تعالى ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِيٓ ءَاذَانِهِم...﴾[3].

فإن الجعل هو الوضع، والوضع حاصل وهو المثبت، ولا مجاز فيه، ولو تحقق لكان مجازاً لغوياً ولا شاهد فيه، وإنما المجاز في الآية في الإثبات، وهو فيها الأصابع، لأن المراد حقيقة بهذا الوضع: ذلك القدر المحدود من الأصابع الذي تستوعبه الآذان في الوضع ـ وهو عادة: الأنامل فحسب والأنامل بعض الأصابع، وهنا تحقق المجاز في الإثبات، وهو الأصابع لإرادة الأنامل منها، لأن المثبت وهو أصل الوضع حاصل على حقيقته.

---

(١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز: ١٩٣.

(٢) ظ: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة: ٣٤٤.

(٣) البقرة: ١٩.

وكما ينطبق هذا في المجاز العقلي فإنه ينطبق أيضاً في المجاز اللغوي، ويكون من باب إطلاق الكل وإرادة الجزء.

ب ـ ومثال ما دخل المجاز في مثبته دون إثباته قوله تعالى: ﴿أَوَ مَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ... ﴿١٢٢﴾﴾[1] «وذلك أن المعنى والله أعلم على أن جعل العلم والهدى والحكمة حياة للقلوب على حد قوله عزّ وجلّ: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا...﴾[2].

فالمجاز في المثبت وهو الحياة، فأما الإثبات فواقع على حقيقته لأنه ينصرف إلى أن الهدى والعلم والحكمة فضل من الله وكائن من عنده... فكان ذلك مجازاً في المثبت من حيث جعل ما ليس بحياة حياة على التشبيه، فأما نفس الإثبات فمحض الحقيقة لأنه إثبات ما ضرب الحياة مثلاً له فعلاً لله تعالى ولا حقيقة أحق من ذلك»[3].

٣ ـ ويتابع عبد القاهر تقرير حقيقة الفصل المتكامل بين المجاز اللغوي والمجاز العقلي، بما يشبه الحكم القاطع الذي تردد معه، ولا تراجع عنه، فيقول:

«ومما يجب ضبطه في هذا الباب أن كل حكم يجب في العقل وجوباً حتى لا يجوز خلافه فإضافته إلى دلالة اللغة، وجعله مشروطاً فيها محال، لأن اللغة تجري مجرى العلامات والسمات، ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلاً عليه وخلافه»[4].

٤ ـ وفي ضوء هذا الفهم للمجاز الحكمي عند عبد القاهر نجد الزمخشري (ت: ٥٣٨ هـ) يخرج المعنى الكامل مخرج المجاز في المثل القرآني وهو قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ

(١) الأنعام: ١٢٢.
(٢) الشورى: ٥٢.
(٣) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة: ٣٤٣.
(٤) المصدر نفسه: ٣٤٧.

كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾﴾[1].

فقد حملها على الإرادة المجازية في النظر العقلي، ناظراً التركيب الجملي دون اللفظ المفرد في الآية فقال:

«أخرج الكلام بعد تصحيح التشبيه مخرج المجاز فكأنه قال: وإن أوهن ما يعتمد عليه في الدين عبادة الأوثان لو كانوا يعلمون»[2].

والزمخشري هنا يعلل هذا الحمل المجازي، بصحة ما اعتمدوا عليه في دينهم ببيت العنكبوت، وإذا كان أوهن البيوت هو بيت العنكبوت، فقد ثبت أن دينهم الذي يعتنقونه هو أوهن الأديان، وأعجزها، فعلق حمل الآية مجازياً على قضية منطقية قياسية ذات طرفين: صغروي وكبروي، ومن ثم كانت النتيجة: أن أوهن الأديان هو دينهم، ولكنه تعالى عبر عنه تعبيراً مجازياً: أن أوهن البيوت لبيت العنكبوت. وهو استخراج دقيق فيما أحسب[3].

٥ ـ والحق أن انتشار المجاز العقلي في القرآن يوحي بأصالة استعماله البلاغي في نص هو أرقى النصوص العربية على الإطلاق، ولما كان هذا المجاز إنما يعرف باعتبار طرفيه وهما المسند والمسند إليه، لأنه يكون في الجملة ويقع في التركيب كما أسلفنا، ولا علاقة له باللفظ المفرد كالاستعارة، ولا الكلمة الواحدة كالمجاز المرسل، فإن هذين الطرفين لهما صيغ مختلفة تحدد بما يأتي:

أ ـ الطرفان حقيقتان، ولا علاقة لهما بالمجاز إلا بضم بعضهما إلى البعض الآخر، كقوله تعالى: ﴿وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا ﴿٢﴾﴾[4] فإن الإخراج حقيقي، والأرض حقيقية، ولا مجاز بهما، ولكن المجاز مستنبط من اقترانهما.

---

(١) العنكبوت: ٤١.

(٢) الزمخشري، الكشاف: ٣/ ٤٥٥.

(٣) ظ: المؤلف، الصورة الفنية في المثل القرآني: ١٥٨.

(٤) الزلزلة: ٢.

ب ـ الطرفان مجازيان: نحو قوله: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ...﴾[1] فالربح هنا مجازي، ولا يراد به الزيادة على رأس المال في بيع البضاعة، والتجارة هنا مجازية، فلا يراد بها المعاملات السوقية، وإنما المراد بالربح تحقيق المعنى المجازي منه بالفائدة وعدم خسران الإعمار، والمراد بالتجارة المعنى المجازي منها بالإثابة وصالح الأعمال.

ج ـ الطرفان مختلفان كقوله تعالى: ﴿تُؤۡتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينِۭ﴾[2] فإن نسبة إيتاء الأكل إلى الشجرة مجازية، لأن المؤتي هو الله تعالى، ولكن الأكل هنا حقيقة، وهو ثمرة الشجرة، فكان أحد الطرفين مجازياً والثاني حقيقياً.

٦ ـ ومن البديهي أن نلمس في المجاز العقلي، وإن كان متعلقاً بالإسناد لا بالألفاظ قرينة تدلنا على إرادة الاستعمال المجازي دون الحقيقي، وقد قسموا هذه القرينة الدالة على ذلك إلى:

أ ـ قرينة لفظية: وتستفاد من إطلاق اللفظ فتدرك بها موضوع المجازات باعتبارات لفظية تنطق بها الكلمات، وتوحي بها العبارات، كقوله تعالى:

﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي..﴾[3] فعبر سبحانه وتعالى عن الإرادة من كونه على سبيل المجاز بقيل، وإنما هي أمر كائن لا محالة، وكانت قرينة هذا المجاز خطاب الجماد، وهو لا يخاطب «يا أرض» و«يا سماء» إذ هو ليس مما يعي الخطاب، أو يدرك الامتثال، فكان ذلك قرينة لفظية في دلالة هذا المجاز العقلي.

ب ـ قرينة غير لفظية، وتستفاد من الجملة باستحالة صدور ذلك الشيء من فاعله عقلاً، وإنما يكون من آمره، وفي نطاق مقدوره ودائرته، كقوله تعالى:

---

(١) البقرة: ١٦.
(٢) إبراهيم: ٢٥.
(٣) هود: ٤٤.

﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾[1].

فالمجيء هنا لأمر الله وقدرته وقوته وإرادته، وليس لذاته القدسية، لأنه لا يوصف بالذات المتنقلة القادمة أو الذاهبة أو المتحركة، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

وما يقال هنا يقال في قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ... ﴿٨٢﴾﴾[2] فالقرية لا تسأل جدرانها بل سكانها، فيكون التقدير: أهل القرية.

وما أستفيد هنا لم يكن بقرينة لفظية مقالية، بل بقرينة معنوية حالية، أدركها العقل واقتضاها المقام.

وجوه المجاز العقلي:

وقد تفنن علماء البلاغة، بإبراز علاقات هذا المجاز باعتباراته الخطابية والأسلوبية، وهذه العلاقات ما هي إلا وجوه يقع عليها هذا المجاز، ويدور في فلكها، نكتفي بإيراد أشهرها ذيوعاً، وأكثرها استعمالاً في القرآن الكريم، كأنموذج أعلى تقتفي خطاه الاستعمالات الأخرى في اللغة العربية، فما يرد في كلام البلغاء من العرب يقاس عليه، وما يستنبط منه يرجع إليه: وفيما يأتي نستعرض ملخصاً إجمالياً، وقد يكون إحصائياً في الوقت نفسه، بوجوه المجاز العقلي، مطبقة على نماذج من كتاب الله.

١ ـ السببية، هي أكثر الوجوه استعمالاً في القرآن الكريم، وأشهر العلاقات ارتباطاً فيه، وأمثلته متوافرة في حدود كثيرة لا تحصى، ومعالمه منتشرة لا تستقصى، إذ كثيراً ما يطلق هذا المجاز في القرآن مسنداً إلى السبب، وإن بدا العامل فيه الفاعل، ولكن التحقيق يبدي خلاف ذلك مما يوحي بطبيعة إرادة المجاز:

أ ـ قال تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾[3] فقد نسبت

---

(١) الفجر: ٢٢.

(٢) يوسف: ٨٢.

(٣) الأنفال: ٢.

زيادة الإيمان في الآية إلى آيات الله تعالى ولما كان الأصل في الإيمان وزيادته هو التوفيق الإلهي الصادر عن الله تعالى، علم أن زيادة الإيمان هنا بالنسبة للآيات مجاز عقلي بوصفها سبباً فيه.

ب ـ قال تعالى: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّيٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ﴾[1].

فخطاب فرعون لهامان فيما اقتصه القرآن الكريم، لا يوحي بأنه متولي هذا البناء بنفسه، ولكنه المأمور به، إذ لم يباشر البناء، وإنما بناه عماله وفعلته، ولما كان هامان سبباً في بناء هذا الصرح، أسند إليه الفعل مجازاً، وعلم أن وجه ذلك السببية.

ج ـ قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ بَدَّلُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا۟ قَوْمَهُمْ دَارَ ٱلْبَوَارِ ﴿٢٨﴾﴾[2] فقد أضافت الآية إحلال البوار إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً، وذلك بسبب من سوء أعمالهم وكفرهم وطغيانهم، وكان ذلك نتيجة لكفرهم وسبب كفرهم إطاعتهم أكابرهم بالكفر، في حين أن الذين أحل هؤلاء وهؤلاء دار البوار ـ على سبيل العقوبة والمجازاة ـ هو الله تعالى، فنسبة الإحلال لهم كان بسبب كفرهم، وإن كان الفاعل الحقيقي هو الله تعالى، فعلم بهذا استخلاص المجاز العقلي بالسببية.

٢ ـ الزمانية، وذلك فيما بني فيه الكلام للفاعل وأسند للزمان، ولا أثر للزمان في ذلك، وإنما اعتبر الزمان باعتبار الإسناد إليه، والعامل والمؤثر غيره، وأبرز مصاديقه من القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَٱلضُّحَىٰ ﴿١﴾ وَٱلَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ ﴿٢﴾﴾[3].

فسجى بمعنى سكن، والليل وإن وصف بالسكون فسكونه مجازي لأنه غير قابل للحركات المباشرة التي قد توصف بالهدوء حيناً وبالفعالية حيناً آخر، وإنما المراد به سكون الناس فيه عن الحركات، وخلودهم فيه إلى السبات، واستسلامهم إلى الراحة.

(١) غافر: ٣٦.
(٢) إبراهيم: ٢٨.
(٣) الضحى: ١ ـ ٢.

قال الراغب: (ت: ٥٠٢ هـ) «وهذا إشارة إلى ما قيل: هدأت الأرجل»[١].

فهو يعني بذلك هدوء الناس بهدوء حركاتها المنطلقة من أرجلها وجوارحها. ووجه هذا المجاز هو الزمانية التي صدر فيها الحدث.

٣ ـ المكانية، وذلك فيما بني فيه الكلام للفاعل وأسند للمكان، ولا أثر للمكان في ذلك، وإنما اعتبر المكان باعتبار الاسناد إليه، والعامل الحقيقي غيره، فلما أسند للمكان كان مجازاً عقلياً بسببه، وأبرز مصاديقه من القرآن الكريم، التعبير عن جريان الأنهار في عدة آيات كريمة، منها قوله تعالى:

﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ... ﴿٣٥﴾﴾[٢] والأنهار وعاء للماء ومستقر له، وهي ثابتة غير متنقلة، وهي مكان الجري، وما يجري فيها هو الماء، فلما أسند الجري إلى الأنهار علم بالضرورة أنه مجاز لأن الماء هو الجاري، إلا أن مكانه الأنهار، فعبر عن جريان ذلك الماء بجري الأنهار بوصفها مكاناً له.

٤ ـ الفاعلية: فيما بني فيه الكلام للمفعول وأسند للفاعل الحقيقي: وقد ينظر لهذا بقوله تعالى:

﴿وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴿٤٥﴾﴾[٣].

فمستور هنا بمعنى ساتر على قول يعتد به، ولم ينقل هذا اللفظ عن وضعه الأصلي في اللغة ليعد مجازاً لغوياً، وإنما المراد به عين لفظه، وإنما كانت صيغته دالة على الفاعل وإن وردت بصيغة المفعول.

فعن الأخفش: «أراد حجاباً ساتراً، والفاعل قد يكون في لفظ

---

(١) الراغب، المفردات: ٢٢٥.
(٢) الرعد: ٣٥.
(٣) الإسراء: ٤٥.

المفعول، يقال مشؤوم وميمون، إنما هو شائم ويامن»[1].

وهذا استعمال مطرد في اللغة العربية، مرده المجاز العقلي بإطلاق صيغة المفعول وإرادة الفاعل.

٥ ـ المفعولية: فيما بني فيه الكلام للفاعل، وأسند إلى المفعول به الحقيقي، ومثاله قوله تعالى ـ :

﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٧﴾[2].

والمراد بها عيشة راضية لأن الرضا يقع عليها ولا يصدر منها، فعلم بذلك مجازيتها. قال الطبرسي: ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ ۝٧﴾. أي معيشة ذات رضى يرضاها صاحبها»[3].

٦ ـ المصدرية، وهو فيما بني فيه الكلام للفاعل، وأسند إلى المصدر، مع قرينة مانعة من الإسناد الحقيقي، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ ۝١٣﴾[4] فقد أسند الفعل إلى مصدره «نفخة» ولم يسند إلى نائب فاعله الحقيقي، وذلك لعلاقة المصدرية التي نقلت الكلام إلى مجازه العقلي.

وليس ملزماً لأحد ما ذهب إليه بعضهم من أن هذا المجاز من مباحث علم الكلام وأولى به أن يضم إليها، لأنه كما اتضح من تفصيلات عبد القاهر، وإشارات القزويني، يعد كنزاً من كنوز البلاغة، وذخراً يعمد إليه الكاتب البليغ والشاعر المفلق والخطيب المصقع، وليس أدل على ذلك من أن القدماء استعملوه في كلامهم، وأن القرآن الكريم حفل بألوان شتى منه، وأن البلاغيين والنقاد أشاروا إليه وذكروا أمثلته، وإن لم يطلق عليه الاسم إلا مؤخراً على يد عبد القاهر. وهذا كله يدل على أن المجاز العقلي لون من ألوان التعبير، وأسلوب من أساليب التفنن في القول، ولا

---

(١) الطبرسي، مجمع البيان: ٣/ ٤١٨.
(٢) القارعة: ٧.
(٣) الطبرسي، مجمع البيان: ٥/ ٥٣٢.
(٤) الحاقة: ١٣.

يخرجه من البلاغة إفساد المتأخرين له، وإدخال مباحث المتكلمين فيه عند تعرضهم للفاعل الحقيقي[1].

المجاز المرسل

وتسميته بالمرسل نابعة من كونه غير مرتبط بقيود، فالإرسال في اللغة الإطلاق، وأرسله أطلقه، ولما كانت الاستعارة مقيدة بادعاء أن المشبه من جنس المشبه به، كان المجاز المرسل مطلقاً من هذا القيد.

ولعل الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) هو أول من تنبه إلى الفروق المميزة بين الاستعارة والمجاز المرسل في حديثه عن المجاز اللغوي حينما يقرن بالاستعارة، وتكون علاقته غير المشابهة[2].

ويبدو أن السكاكي (٦٢٦ هـ) أول من أطلق هذه التسمية عليه[3]. وقد عرفه الخطيب القزويني (ت: ٧٣٩ هـ) متابعاً السكاكي بقوله:

«وهو ما كانت العلاقة بين ما استعمل فيه وما وضع له ملابسة غير التشبيه، كاليد إذا استعملت في النعمة، لأن من شأنها أن تصدر عن الجارحة، ومنها تصل إلى المقصود بها، ويشترط أن يكون في الكلام إشارة إلى المولي لها، فلا يقال: اتّسعت اليد في البلد، أو اقتنيت يداً، كما يقال: اتّسعت النعمة في البلد، أو اقتنيت نعمة، وإنما يقال: جلت يده عندي، وكثرت أياديه لديّ ونحو ذلك»[4].

وفي هذا التعريف والتنظير تبدو العلاقة بين الاستعمال الحقيقي والمعنى المجازي بالنسبة لليد، فهي وإن كانت جارحة لا تتصرف إلا بأمر من الإنسان، إلا أنها تستعمل فيما يصدر عنها من العطاء في مقام النعمة، والبطش في مقام القوة، والضرب عند الانتقام مثلاً، وبها يتعلق الأخذ والعطاء، والمنع والدفع، والصد والرد، وكل صادر عنها بعلاقة هي غير

---

(١) ظ: أحمد مطلوب، فنون بلاغية: ١٠٩.

(٢) ظ: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة: ٣٧٦.

(٣) ظ: السكاكي، مفتاح العلوم: ١٩٥ وما بعدها.

(٤) ظ: القزويني، الإيضاح: ٢٧٠.

المشابهة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، وإنما بالأثر والقوة والقدرة، ولا مشابهة بينه وبين الجارحة نفسها. وخير نموذج في القرآن لبيان علاقة غير المشابهة في المجاز المرسل؛ قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مُحِيطُۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾[1].

فكلمة «محيط» على الصعيد المجازي، تبرز ذات دلالة، تتعدى معنى الإحاطة التقليدية، فليست إحاطة الله هنا إحاطة مكانية، كإحاطة القلادة بالجيد، أو السوار بالمعصم، وإنما هي إحاطة مجازية، خارجة عن حدود الإحاطة المكانية، كإحاطة ذي القوة بمن ليس له حول ولا قوة، وكإحاطة ذي الشأن المتعالي بمن لا يدانيه سيطرة وإعداداً، إذ لا يمكن أن تفسر هذه الإحاطة بالمكان ـ وإن استوعبت المكان ـ لأن الله تعالى فوق حدود المكان، وإذا كان الأمر كذلك فلا بدّ من التوسع في اللفظ وحمله على المجاز فيكون المعنى كما أشار الزمخشري:

«والمعنى أنهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به حقيقة»[2]. وإذا كان المعنى كذلك، علمنا أن لا مشابهة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي، فانصرف التمثيل إلى المجاز المرسل بعلاقة ما ولكنها غير المشابهة.

ومهمة المجاز المرسل مهمة لغوية، فاللفظ هو اللفظ، والمعنى لذلك اللفظ لغة، المعنى نفسه، إلا أنه في دلالته الثانوية حينما يراد به المجاز نجده قد انتقل بتطور ذهني، وبتصور متبادر إليه في السياق، فهو في حالته الأولى لم يتغير معناه الحقيقي في استعماله الحقيقي، وإنما بقي على ما هو عليه، وقد كانت القرينة هي الصارفة عن هذا المعنى إلى سواه في الاستعمال المجازي، سواء أكانت القرينة حالية أو مقالية.

والمجاز المرسل وإن كان مدار الحديث في الصلة بين النفس والإرادة الاستعمالية، ورمز التطور اللغوي في الانتقال من معنى إلى معنى، إلا أننا يجب أن لا نتطرف فيه وفي ادعاء انطباقه على صنوف التعبيرات

---

(١) البقرة: ١٩.

(٢) الزمخشري، الكشاف: ١/ ٨٥.

اللغوية حتى وإن أريد بها معناها الأصلي، لأن ذلك مما يشوه حقيقة البيان، ودلالاته البلاغية، ومما يحمل الكلام أكثر من طاقته التي تنهض به إلى مستوى التعبير الأدبي، فيعود ذلك تكلّفاً مقيتاً، وتمحلاً مذموماً ترفضهما طبيعة النصوص الأدبية الراقية.

لقد لاحظ الدكتور أحمد بدوي: أن كثيراً ممن تعرضوا لدراسة القرآن الكريم، قد تكلفوا كثيراً في التماس أمثلة المجاز المرسل من القرآن، حتى بلغوا من ذلك حد التفاهة، ومخالفة الذوق اللغوي، ولو أننا سرنا على منهجهم لوجدنا في كل ما ننطق به مجازاً، وليس في ذلك كبير نفع، ما دامت الكلمة لا تسترعي انتباه القارىء، ولا تستوقفه لتبين السر في استخدامها.

يقول الدكتور أحمد بدوي: «لا أريد أن أمضي في بيان ما تكلفوه، وجروا وراءه من تلمس الأسباب لعد الآيات من باب المجاز اللغوي [يريد بذلك المجاز المرسل دون الاستعارة]، وكل ما أريد قوله هنا هو أن أكثر هذه الكلمات أصبحت توحي بالفكرة من غير أن يثار في النفس المعنى المجازي.

خذ مثلاً قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ۝﴾[1] فإنهم قالوا: إن فيه إطلاق الكل على البعض، والمراد تعجبك وجوههم، لأن الأجسام لا ترى كلها، وإنما يرى الوجه فحسب، ولا أرى تأويلاً أبعد من هذا التأويل عن روح الآية، فالجسم وإن كان لا يرى كله، من المستطاع أن يدرك الإنسان بنظره ما عليه الجسم من جمال يبعث على الإعجاب، ولا تريد الآية: تعجبك وجوههم، ولكنها تريد يعجبك ما عليه أجسامهم من ضخامة، وما يبدو فيها من مظاهر النماء والقوة، وما عليه وجوههم من جمال ونضرة»[2].

هذه الملحوظة وما قاربها لا تخلو فيما يبدو من وجه سديد، إذ لا معنى للتكلف المفرط الذي يخرج النص عن ذائقته الأدبية ودائرته الفنية

---

(١) المنافقون: ٤.

(٢) أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن: ٢٢٤ وما بعدها.

تصيداً لمعان قد لا تراد، ووجوه قد لا تستحسن، وعلاقات قد لا تستصوب.

المجاز المرسل يقوم بعملية تصوير موحية، تنتقل بالذهن إلى آفاق من المعرفة لا يحققها اللفظ على حقيقته، فمن الأفضل الاقتصار فيه على هذه العملية، فما أراده من ذلك وساعدت عليه عملية التصوير فهو المعنى المجازي المختار، وما احتيج معه إلى التكلف المضني، والالتواء في الاستنباط، فالابتعاد عنه مما يتمشى مع روح البلاغة العربية في مطابقة الكلام لمقتضى الحال.

وجوه المجاز المرسل

توسع البلاغيون في استخراج وجوه المجاز المرسل بما لا مسوغ له بلاغياً، إذ بلغ حد التفريط المتعمد في علاقات مجازية متداخلة يقتضي انفصالها وفرزها دقة فلسفية لا ذائقة بلاغية، ولا نريد نقد ذلك أو التعريض بقدر ما نريد من استنباط أهم هذه الوجوه في ضوء ما ورد في القرآن الكريم.

١ ـ تسمية الكل باسم الجزء الذي لا غنى عنه في الدلالة على ذلك الكل، فكان ذلك الكل كأنه الشيء كله، ويمثل له البلاغيون بعدّة نماذج من القرآن الكريم منها:

أ ـ قوله تعالى: ﴿قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا ۝﴾[1] فإن المراد بالقيام هنا هو الصلاة، كما هو متداول في استعمالات القرآن الكريم عند إطلاق لفظ القيام، فدلالة الكلمة تعني معنى: صلِ، ولما كان القيام جزءاً مهماً وركناً أساسياً في الصلاة، عبر عنها به.

ب ـ قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ... ۝﴾[2] فإن المراد بالوجه هنا الذات القدسية لله عزّ وجلّ ولما كان الوجه هو ذلك الجزء الذي لا يستغنى عنه في الدلالة على الذات، عبر به هنا عن الذات الإلهية، على طريقة العرب في الاستعمال بإطلاق اسم الجزء وإرادة الكل.

---

(١) المزمل: ٢.
(٢) الرحمن: ٢٧.

٢ ـ تسمية الجزء باسم الكل، وللك أن تعبر عنه بإطلاق اسم الكل على الجزء، وهو عكس النوع السابق، ومثاله قوله تعالى:

﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم . . .﴾[١] والمراد هو وضع الأنامل وهي جزء من كل الأصابع في الآذان «وكلمة عنها بالأصابع: الإشارة إلى أنهم يدخلون أناملهم في آذانهم بغير المعتاد، فراراً من الشدة، فكأنهم جعلوا الأصابع»[٢].

٣ ـ تسمية المسبب باسم السبب، وذلك بأن يطلق لفظ السبب ويراد المسبب، كقوله تعالى:

﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ . . .﴾[٣] وواضح أن إطلاق الاعتداء هنا لا يراد به الاعتداء حقيقة، بل المراد المجازاة فقط، إذ لا يأمر الله بالاعتداء قطعاً، وإنما «سمي جزاء الاعتداء اعتداءاً لأنه مسبب عن الاعتداء»[٤].

وعليه قوله تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا . . . ۝٤٠﴾[٥] فقد عبر سبحانه وتعالى عن الاقتصاص بلفظ السيئة، وليس الاقتصاص سيئة، ولكنه مسبب عنها.

وهذا باب مطرد في القرآن الكريم.

٤ ـ تسمية السبب باسم المسبب، وهو عكس الوجه السابق، وذلك بأن يطلق لفظ المسبب ويراد به السبب، ونماذجه في القرآن الكريم لا تحصى، وأمثلته لا تستقصى، ويحمل عليه ما يأتي.

أ ـ قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ رِزْقًا . . .﴾[٦] وواضح أن

(١) البقرة: ١٩.
(٢) الزركشي، البرهان: ٢/ ٢٦٢.
(٣) البقرة: ١٩٤.
(٤) القزويني، الإيضاح: ٢٧٢.
(٥) الشورى: ٤٠.
(٦) غافر: ١٣.

الرزق لا ينزل من السماء بهيئته وكيفيته المتبادرة إلى الذهن، وإنما أنزل الله المطر، وكان المطر سبباً في الرزق، فعبر عنه بالرزق باعتبار السببية.

ب ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا... ١٠﴾[1].

فالمراد به أكل المال الحرام الذي تسبب عنه النار لا أنهم حقيقة يتناولون النار بالأكل.

٥ ـ تسمية الشيء باسم ما كان عليه، كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلْيَتَٰمَىٰٓ أَمْوَٰلَهُمْ...﴾[2].

أي: الذين كانوا يتامى فيما مضى إذ لا يتم بعد البلوغ. وكقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يَأْتِ رَبَّهُۥ مُجْرِمًا...﴾[3] سماه مجرماً باعتبار ما كان عليه في الدنيا من الإجرام[4].

٦ ـ تسمية الشيء باسم ما يكون عليه، أو تسميته باسم ما يؤول إليه مستقبلاً، كقوله تعالى:

﴿إِنِّىٓ أَرَىٰنِىٓ أَعْصِرُ خَمْرًا...﴾[5].

فالمجاز في الخمر باعتبار العصر والخمر لا تعصر فهي سائل، وإنما العنب المتحول بالعصر خمراً هو الذي يعصر، فإطلاق الخمر وإرادة العنب منه باعتبار ما يؤول إليه العنب بعد العصر.

والحق أن وجوه المجاز المرسل وعلاقاته من الكثرة والوفرة بحيث قد تستوعب أضعاف ما ذكرنا من نماذج، وقد تعقبها جملة من المتأخرين، وتفننوا باستخراجها من مظانها التصنيفية كما فعل ذلك الدكتور أحمد

---

(١) النساء: ١٠.
(٢) النساء: ٢.
(٣) طه: ٧٤.
(٤) ظ: القزويني، الإيضاح: ٢٧٥.
(٥) يوسف: ٣٦.

مطلوب فأوصلها إلى أكثر من عشرين وجهاً عدا التفريعات الأخرى[1].

٧ ـ وفي بحث مستقل أضفنا عدة وجوه للمجاز المرسل منها:[2]

أ ـ إسناد الفاعلية أو الصفة الثبوتية للزمان لمشابهته الفاعل الحقيقي، ومثاله قوله تعالى:

﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ ۖ أَعْمَـٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ ۖ . . . ﴿١٨﴾﴾[3].

فقد أسند عصف الريح إلى اليوم، وهو دال على زمان من الأزمان، ولا تستند إليه الفاعلية حقيقة.

ب ـ وضع النداء موضع التعجب كقوله تعالى:

﴿يَـٰحَسْرَةً عَلَى ٱلْعِبَادِ ۚ . . . ﴿٣٠﴾﴾[4].

فقد نوديت الحسرة وهي مما لا ينادى ولكنها جاءت في موضع العجب، وتحقق النداء في موضع التلهف على العباد.

ج ـ إطلاق الأمر وإرادة الخبر، ومثاله قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ ۖ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٥٩﴾﴾[5].

فإن لفظة كن تدل على الأمر، ولكن المراد بها الخبر والتقرير، والتقدير فيها: يكون فيكون، أو على أنه خبر لمبتدأ محذوف، أي فهو يكون، والرأي لأبي علي الفارسي[6].

د ـ إضفاء الفعل الحسي على الأمر المعنوي، كقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَـٰطِلَ ۚ﴾[7].

---

(١) ظ: أحمد مطلوب، فنون بلاغية: ١١١ ـ ١١٨.

(٢) ظ: المؤلف، الصورة الفنية في المثل القرآني: ١٦٢ وما بعدها.

(٣) إبراهيم: ١٨.

(٤) يس: ٣٠.

(٥) آل عمران: ٥٩.

(٦) ظ: الزركشي، البرهان: ٢/٢٩٠.

(٧) الرعد: ١٧.

فالحق والباطل أمران معنويان، ولا يقع عليهما الضرب وهو أمر مادي، والضرب لا يقع إلا من جارحة أو سواها على قابل، وليس لله جارحة، ولا الحق بقابل لذلك، ولا الباطل بموضع للضرب، وإنما هو تعبير مجازي عن محق الباطل وظفر الحق.

هـ ـ التغليب «وهو إعطاء الشيء حكم غيره، وقيل ترجيح «أحد المغلوبين على الآخر، وإطلاق لفظه عليهما، إجراء للمختلفين مجرى المتفقين»[1].

كقوله تعالى بالنسبة إلى مريم ابنة عمران:

﴿وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ﴾[2].

فغلب عليها صفة الذكور، ولو لم يرد المعنى المجازي في ذلك، لجاء بالأصل الموضوع للإناث وهو القانتات، ولكنه أطلقه على الذكور والإناث من باب التغليب. وقد عد الزركشي ذلك من المجاز «لأن اللفظ لم يستعمل فيما وضع له، ألا ترى أن القانتين موضوع للذكور الموصوفين بهذا الوصف، فإطلاقه على الذكور والإناث على غير ما وضع له»[3].

وفي ختام هذا الفصل لا بدّ أن نشير إلى دلالة ذات أهمية بيانية في القرآن الكريم، وهي أن القرآن في طرحه لنماذج المجاز المرسل نجده كثيراً ما يسند الفاعلية إلى الجماد، فيصفه بالحركة، ويشيع الحس بالكائنات الصامتة، فكأنها ناطقة تتكلم، ويضفي مناخ القدرة والقوة على ما لا حول له ولا قوة، إعتداداً منه بهذه الظاهرة البيانية، ولعله يريد بذلك أن يفجر روافد بلاغية جديدة ذات إطار تجددي على مجموعة الممارسات البيانية في اللغة العربية الكريمة، ولعل خير ما يمثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ...﴾[4].

---

(١) السيوطي، الاتقان: ٣/ ١٢١.

(٢) التحريم: ١٢.

(٣) الزركشي، البرهان: ٣/ ٣١٢.

(٤) النحل: ١١٢.

ففي هذا الأنموذج الأعلى عدة استعمالات مجازية تدور حول هذا الفلك، فقد وصف القرية بكونها آمنة مطمئنة، وقد علم بالضرورة أن الأمن والاطمئنان لا تتصف بهما مرافق القرية وجدرانها، وإنما يتنعم بهما أهلها وسكانها، فعبر مجازاً عن طريق إطلاق اسم المحل وهو القرية على الحال فيها وهم الأهل والساكنون. وعبر عن الرزق بأنه يأتي، والرزق ليست له حركة ولا إرادة في التنقل والقصد، وإنما الله تعالى هو الذي يسخر من يجلب الأرزاق، ويأتي بها ـ وهو الرزاق ذو القوة المتين ـ من كل مكان إلى هذه القرية تعبيراً عن تنعمها وعيشها الرغيد، فكان الرزق يقصدها سائراً متوافراً.

إن الذائقة الفنية تقتضي تتبع شذرات القرآن الكريم في هذا العطاء الضخم، لأنه يمثل الحس العربي الأصيل، والإرادة الاستعمالية المتطورة، والمناخ الفني المضيء، ففي ذلك تكمن القدرة الخارقة في استيحاء التلازم الذهني، بين الأصل والفرع في الاستعمال، والترابط البياني في الانتقال من معنى إلى معنى، والتوسع في دلالات الألفاظ، إفصاحاً عن المشاعر، وتعبيراً عن العواطف، وصيانة للغة والتراث.

الفصل الثالث

فن التشبيه

١ ـ حد التشبيه

٢ ـ أهمية التشبيه

٣ ـ خصائص التشبيه

٤ ـ أقسام التشبيه

٥ ـ وجوه التشبيه الفني

٦ ـ تشبيهات القرآن

حدّ التشبيه

التشبيه لغةً: التمثيل، وهو مصدر مشتق من مادة «شبه».

قال ابن منظور: «الشبه والشبه والشبيه: المثل، والجمع أشباه. وأشبه الشيء الشيء: ماثله، وأشبهت فلاناً وشابهته واشتبه عليَّ وتشابه الشيئان واشتبها: أشبه كل واحد منهما صاحبه. وشبهه إياه وشبهه به مثله، والتشبيه التمثيل»[1].

ويبدو من هذا العرض اللغوي أن التشبيه والتمثيل بمعنى واحد عند اللغويين، وإليه يميل إبن الأثير (ت: ٦٣٧ هـ) حينما قارن بين الصيغتين: «يقال: شبهت هذا الشيء بهذا الشيء، كما يقال: مثلته به»[2].

ويأتي علماء البلاغة ليضعوا حداً لتعريف التشبيه اصطلاحاً، ولعل من أقدمهم في ذلك محمد بن يزيد المبرد: (ت: ٢٨٥ هـ) الذي يقول: «وأعلم إن للتشبيه حداً، فالأشياء تتشابه من وجوه، وتتباين من وجوه، وإنما ينظر إلى التشبيه من حيث وقع»[3].

وهذا القيد من المبرد في حد التشبيه مبعثه التفريق بين الشيء نفسه، والتشبيه من جهات أخرى، ولو انعدمت المميزات لكان التشبيه عين

(١) ابن منظور، لسان العرب: مادة: شبه.
(٢) ابن الأثير، المثل السائر: ٣٨٨/١.
(٣) المبرد، الكامل: ٧٦٦/٢.

الشيء، ولو كان عينه، فهو ليس تشبيهاً. وإنما يعود تشبيهاً إذا تشابه من وجه وتباين من وجه، وهكذا.

وقد أيد وجوه التفريق والالتقاء قدامة بن جعفر (٣٣٧ هـ) فقال: «إن الشيء لا يشبه بنفسه ولا بغيره من كل الجهات، إذ كان الشيئان إذا تشابها من جميع الوجوه، ولم يقع بينهما تغاير البتة اتحدا فصار الاثنان واحداً، فبقي أن يكون التشبيه إنما يقع بين شيئين بينهما اشتراك في معانٍ تعمهما ويوصفان بها، وافتراق في أشياء ينفرد كل واحد منهما عن صاحبه بصفتها، وإذا كان الأمر كذلك فأحسن التشبيه: هو ما وقع بين الشيئين إشتراكهما في الصفات أكثر من انفرادهما فيها يدني بهما إلى حال الاتحاد»[١].

أما علي بن عيسى الرماني (ت: ٣٨٦ هـ) فيضع الصيغة الاصطلاحية المناسبة لدى تعريفه للتشبيه فيقول: «التشبيه هو العقد على أن أحد الشيئين يسد مسد الآخر في حسٍّ أو عقل، ولا يخلو التشبيه من أن يكون في القول أو في النفس»[٢].

ويبدو أن تعريف الرماني جامع مانع كما يقول أهل المنطق، إذ أبان فيه وجوه الالتقاء بين المشبه والمشبه به في العقل أو الحس، وهما اللذان يحكمان في المشاركة بين الشيئين في أمر ما، وهذا التشبيه إما أن تدل عليه دلائل قولية، أو إيحاءات نفسية.

وقد تابعه على هذا التعريف نصاً أبو بكر الباقلاني (ت: ٤٠٣ هـ)[٣] وقال أبو هلال العسكري (ت: ٣٩٥ هـ) مضيفاً إلى ما سبق: «التشبيه: الوصف بأن أحد الموصوفين ينوب مناب الآخر بأداة التشبيه، ناب منابه أو لم ينب. ويصح تشبيه الشيء بالشيء جملة، وإن شابهه من وجه واحد»[٤].

وهذه الإضافة متمثلة بجواز نيابة أحد الموصوفين عن الآخر، صحت

(١) قدامة بن جعفر، نقد الشعر: ١٢٢.
(٢) الرماني، النكت في إعجاز القرآن: ٧٤.
(٣) ظ: الباقلاني، إعجاز القرآن: ٣٩٩.
(٤) العسكري، كتاب الصناعتين: ٢٤٥.

نيابته فعلاً أو لم تصح، لأن موقع التشبيه عادة مشترك بين حالتين تجتمعان في وجوه، وتفترقان في وجوه أخرى.

وقال إبن رشيق القيرواني (ت: ٤٥٦ هـ): «التشبيه صفة الشيء بما قاربه وشاكله من جهة واحدة أو جهات كثيرة، لا من جميع جهاته، لأنه لو ناسبه مناسبة كلية لكان إياه»(١).

وهذا التعريف إمتداد طبيعي لتعريف المبرد، وترجمة حرفية لرأي قدامة بن جعفر كما أسلفنا.

وقد أجمل السكاكي (ت: ٦٢٦ هـ) تقويم التشبيه بأرصن تعبير شمل آلته ومصادره، بذكر المشبه والمشبه به، وهما طرفاه، ووجه الشبه وهو جهة الاشتراك في وجه أو الافتراق في وجه آخر، وأحوال التشبيه: قريبة وبعيدة، موافقة ومخالفة، تنافراً واتساقاً، فقال:

«إن التشبيه مستدعٍ طرفين: مشبهاً ومشبهاً به، واشتراكاً بينهما في وجه، وإفتراقاً من آخرٍ، أن يشتركا في الحقيقة ويختلفا في الصفة، أو بالعكس»(٢).

وهذا الاشتراك وذلك الافتراق، أن يشبه شيء بشيء جملة، ولكن المشابهة لا تصدق بأكثر من جانب، وقد تختلف من جوانب أخرى، كالاختلاف في حقيقة الشيء مثلاً، والاتفاق في صفته.

وقد لخص القزويني (ت: ٧٣٩ هـ) تعريف التشبيه بقوله: «التشبيه: هو الدلالة على مشاركة أمر لأمر في معنى»(٣).

وهذه التعريفات ـ كما يبدو ـ تدور في فلك واحد خلاصته أن التشبيه مشاركة ما في أمر ما أو أمور لأمر آخر في صفة واحدة أو صفات متعددة. إلا أن التوافق في مجموعة الصّفات ومختلف المعاني والجهات أحب إلى البلاغيين من غيره، وقد نظر ابن سنان الخفاجي (ت: ٤٦٦ هـ) إلى هذا الملحظ فقال: وإنما الأحسن في التشبيه أن يكون أحد الشيئين يشبه الآخر

---

(١) ابن رشيق، العمدة: ١/٢٨٦.
(٢) السكاكي، مفتاح العلوم: ١٧٧.
(٣) القزويني، الإيضاح: ٢١٣، والتلخيص: ٢٣٨.

في أكثر صفاته ومعانيه، وبالضد حتى يكون رديء التشبيه ما قل شبهه بالمشبه به»[1].

لهذا فالتشبيه محاولة بلاغية جادة لصقل الشكل وتطوير اللفظ، ومهمته تقريب المعنى إلى الذهن بتجسيده حياً، ومن ثم فهو ينقل اللفظ من صورة إلى صورة أخرى على النحو الذي يريده المصور، فإن أراد صورة متناهية في الجمال والأناقة شبَّه الشيء بما هو أرجح منه حسناً، وإن أراد صورة متداعية في القبح والتفاهة شبه الشيء بما هو أردأ منه صفة.

أهمية التشبيه:

التشبيه من أصول التصوير البياني، ومصادر التعبير الفني، ففيه تتكامل الصور، وتتدافع المشاهد، والقدر الجامع لنظرة البلاغيين إلى التشبيه: هو التفنن بإبراز الصورة البلاغية للشكل، واستقراء دلالتها الحسية، وذلك عن طريق تسخير قدرة التشبيه الخارقة في تلوين الشكل بظلال مبتكرة وأزياء متنوعة، لم تقع بحس قبل التشبيه، ولم تجربها العادة، ولا تعرف بداهة، إلا بلحاظ مجموعة العلاقات الفنية في التشبيه، وعند ضم بعضها للبعض الآخر تبدو محسوسة متعارفة ذات قوة وصفية متميزة، وهنا تكمن القدرة الإبداعية للتشبيه في تكييف الصورة.

والتشبيه فن أصيل عند العرب، جرى في كلامهم، وتناولته أشعارهم، وابتنت عليه خطبهم، قال المبرد: «والتشبيه جارٍ في كثير من الكلام ـ أعني كلام العرب ـ حتى لو قال قائل إنه أكثر كلامهم لم يبعد»[2].

وقد عده السكاكي (ت: ٦٢٦ هـ) ركناً من أركان البلاغة لإخراجه الخفي إلى الجلي، وإدنائه البعيد من القريب، وإذا مهرت فيه ملكت زمام التدرب في فنون السحر البياني[3].

وإذا نظرنا في عصور الأدب المختلفة وجدنا التشبيه أوضح الفنون وأكثرها

(١) الخفاجي، سر الفصاحة: ٢٩٠.
(٢) المبرد، الكامل: ٣/٨١٨.
(٣) ظ: السكاكي، مفتاح العلوم: ١٥٧.

تعبيراً عن البيئة العربية في مختلف مشاهدها ورحابها، وفي الشعر الجاهلي وصدر الإسلام كثير من صوره وألوانه، وفي كتاب الله ـ تعالى ـ جمهرة من أنواعه، جاءت لتصور المعنى أدق تصوير، وتضيف إلى الشكل أبهى الحلل وأروعها، وهي صوت لم تأتِ حلية أو زينة تضاف إلى التعبير، وإنما هي جزء منه.

وكان لتشبيهات القرآن أثر مهم في كلام العرب، فأدارها الشعراء في قصائدهم، واتخذها الكتاب أساساً لتصويرهم، وكانت ـ أيضاً ـ عمدة البلاغيين في ضرب الأمثلة والموازنة بين فنون البيان المختلفة[1] وكان أداة صالحة للتدليل على إعجاز القرآن وبلاغته في معالم عديدة، حتى لم يخل منه كتاب، ولم ينب عنه باب.

وهذا ما يفسر لنا أن التشبيه لم يكن فناً طارئاً، ولا علماً مدخولاً على البلاغة العربية، بل هو من الأسس البيانية التي وطدت دعائم الفن البلاغي بعامة، وما ذلك إلا لخصائص ومميزات؛ التصقت به فجعلته في الذروة من الفنون عند العرب. هذا بالإضافة إلى تأثيره النفسي والعقلي فإنه يتنقل بالإنسان من أفق إلى أفق، ويتخطى به من مناخ إلى مناخ، عدا الجانب البلاغي الذي يجمع إلى جنب المبالغة المهذبة الإيجاز الساحر، وإلى جنب البيان الرصين، التصوير الدقيق.

وهذا وذاك مما جعل إبن الأثير (ت: ٦٣٧ هـ) يعد التشبيه: «يجمع صفات ثلاثاً هي المبالغة والبيان والإيجاز»[2].

وهو مصيب بهذا الاعتبار، فالتشبيه ـ وهو أداة بيانية ـ قد جمع إلى جنب البيان المبالغة والإيجاز.

أما المبالغة فيه: فالارتفاع بالمشبه إلى حد المشبه به من قولك في مثال ساذج: «وجهك كالقمر» فمهما بلغ حسن الوجه وبهاؤه فإنه لا يبلغ مستوى القمر في سنائه وإشراقه. وأما الإيجاز: فهاتان الكلمتان مع أداة

(١) ظ: أحمد مطلوب، فنون بلاغية: ٢٧.

(٢) ابن الأثير، المثل السائر: ١/ ٣٩٤.

التشبيه في المثال الآنف، تقومان مقام إطنابك في صفة الوجه بالنور والجمال والاستدارة والإشراق، والصفات المناسبة الأخرى، وأما البيان فبحسبه أنه عبر عما في نفسك تعبيراً مؤثراً سليماً بلغت به المراد.

لقد اهتمّ الباحثون قديماً وحديثاً في موضوع التشبيه فصنفوا فيه كثيراً، وذلك تعبير عملي عن أهمية التشبيه وقيمته البيانية والتراثية بوقت واحد. والدليل على أهمية التشبيه عند العرب أننا نلمس ظاهرة شائعة في بيانهم بالنسبة إليه: فإنهم قد يتجاوزون التشبيه الواحد في العبارة الواحدة إلى تشبيهات متعددة تصور بها براعة التشبيه، ودقة المعنى، دليلاً على بلاغة المتكلم، ومقياساً لأصالة الشاعر، وسمة لمقدرة الخطيب. وسنلمس في المبحث الآتي في: خصائص التشبيه، جوانب مشرقة تعبر عن أهمية التشبيه في مجالات مختلفة لا سيما في القرآن الكريم الذي تدور دراستنا في فلك ضوئه الهادي.

خصائص التشبيه:

من خصائص التشبيه في البيان العربي كونه عنصراً أساسياً في التركيب الجملي، والمعنى العام المراد لا يتم إلا به، فالنص الأدبي الممتاز لا يقصد إلى التشبيه بوصفه تشبيهاً فحسب، بل بوصفه حاجة فنية تبنى عليها ضرورة الصياغة والتركيب، فهو وإن كان عنصراً أساسياً يكسب النص روعة واستقامة وتقريب فهم، إلا أنه يبدو عنصراً ضرورياً لأداء المعنى المراد من جميع الوجوه، لأن في التشبيه تمثيلاً للصورة، وإثباتاً للخواطر، وتلبية لحاجات النفس.

إنك تستطيع من خلال التشبيه تكييف النص الأدبي نحو المعنى المراد، دون توقف لغوي، أو معارضة بيانية، مسيطراً على الموقف من خلال تصورك لما تريد إمضاءه من حديث، أو إثباته من معنى.

يقول ابن الأثير (ت: ٦٣٧ هـ): «إنك إذا مثلت الشيء بالشيء فإنما تقصد به إثبات الخيال في النفس بصورة المشبه به أو بمعناه، وذلك أوكد في طرفي الترغيب فيه أو التنفير عنه، ألا ترى أنك إذا شبهت صورة بصورة هي أحسن منها كان ذلك مثبتاً في النفس خيالاً حسناً يدعو إلى الترغيب

فيها، وكذلك إذا شبهتها بصورة شيء أقبح منها كان ذلك مثبتاً في النفس خيالاً يدعو إلى التنفير منها»[1].

والذي أعتقده أن ابن الأثير قد استفاد هذا الحكم في التشبيه ـ وإن كان بديهياً إلى حد ما ـ من خلال نظره في تشبيهات العرب بعامة، وفي تشبيهات القرآن بخاصة، إذ يلاحظ أن التشبيهات القرآنية قد ربطت إلى جانب الحس العاطفي تخيل الصورة في النفس، وإثارة الانفعالات الوجدانية حولها في مجالين متقابلين هما مجال الترغيب، ومجال التنفير، تمشياً مع اعتياد العرب في ذلك.

أ ـ أما في الترغيب فانظر إلى قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُمْ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ عِينٌ ﴿٤٨﴾ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ ﴿٤٩﴾﴾[2].

ألا ترى ما في الوصف والتشبيه في هاتين الآيتين من التراصف، وإثارة النفس، نحو التعليق بمن تتحقق فيه هذه الأوصاف التي تطمئن إليها الروح، وتهش لها النفس، ويتطلع إليها الفكر مع نقاء الصورة، ولطف الاستدراج، ورقة الترغيب المتناهي، فقد وصف نساء أهل الجنة بحسن العيون الناظرة إلى أزواجها فحسب عفة وخفراً وطهارة، وشبههن بالبيض المكنون على عادة العرب في وصف وتشبيه من اشتد حجابه، وتزايد ستره، بأنه في كن عن التبرج، ومنعة من الاستهتار.

قال ابن ناقيا البغدادي (ت: ٤٨٥ هـ) تعقيباً على تشبيه الآيتين: «وهذا الكلام غاية في مناسبة الوصف ومطابقته، وبلاغة معنى التشبيه وموافقته»[3].

ب ـ وأما في التنفير، فتزداد النفس عزوفاً، وتتوارى عن الصورة المتخيلة أو المتجسدة نفوراً، وقد شبهت بما هو أقبح منها، حتى تبدو الاستهانة واضحة والاشمئزاز منها متوقعاً، مضافاً إلى الهلع والرعب

(١) ابن الأثير، المثل السائر: ١/ ٣٩٤.
(٢) الصافات: ٤٨ ـ ٤٩.
(٣) ابن ناقيا، الجمان في تشبيهات القرآن: ٢٤٢.

والتطير الذي توجده هذه الصورة الشديدة، وإن شئت فانظر إلى قوله تعالى: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلرِّيحَ ٱلْعَقِيمَ ﴿٤١﴾ مَا تَذَرُ مِن شَيْءٍ أَتَتْ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلَتْهُ كَٱلرَّمِيمِ ﴿٤٢﴾﴾[١].

سترى كيف ازدادت عندك الحالة المتصورة سوءاً. وكيف نفر منها طبعك نفوراً، فما هو شأن هذه الريح المشومة التي جاءت بعذاب الاستئصال؟ وما هي خصائصها التي أوجدها الله ـ عزّ وجلّ ـ وسخّرها للهلاك التام المدمر حتى عاد كل شيء أتت عليه كالورق الجاف المتحطم نظراً لشدة عصفها، وسرعة تطايرها، وخفة مرورها.

وإضافة إلى ما تقدم نلمس في تشبيهات القرآن، وهي الذروة في تشبيهات اللغة العربية الكريمة، المحاكاة في الأمور المحسوسة، والمماثلة في الإدراكات المشاهدة، لأن في التصوير الحسي، والتشبيه في المشاهدات، انتقالاً من الأمور الذهنية الصرفة إلى العيان والنظر، وانصرافاً من القضايا العقلية المحضة إلى انعام الحواس بما تدركه دون جهد عقلي في تصور أمر مفروض، أو معنى ذهني مجرد، لا يتحقق مصداقه في الخارج إلا بما هو حسي، فيزول ـ عندئذ ـ الغموض والإبهام، وتدرك في ضوء ذلك حقائق الأشياء.

يقول الدكتور أحمد أحمد بدوي: «وليس التشبيه في واقع الأمر سوى إدراك ما بين أمرين من صلة في وقعهما على النفس، أما تبطن الأمور، وإدراك الصلة التي يربطها العقل وحده فليس ذلك من التشبيه الفني»[٢].

إذ الصورة التي يكدح العقل ويكد الذهن في استخراج أجزائها وربط علاقاتها، تكاد تكون بعيدة عن الدائرة الفنية للتشبيه، لأن إدراك المعقولات بعملية عقلية خالصة، لا يكون من اليسر كإدراكها بالحسيات المشاهدة، وإن شئت فانظر إلى قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي ٱلسَّمَآءَ كَطَيِّ ٱلسِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾[٣].

---

(١) الذاريات: ٤١ ـ ٤٢.

(٢) أحمد بدوي، من بلاغة القرآن: ١٨٧.

(٣) الأنبياء: ١٠٤.

فالآية ناظرة إلى تجديد الخلق للجزاء، وبعثهم يوم القيامة، وإعادتهم بعد إفنائهم، فهذه السماء المشاهدة النيرة بالنجوم والكواكب والشمس والقمر سوف تطوى في ذلك اليوم كما يطوى الكتاب على ما فيه، ثم ينشر للعمل به، والاستفادة من محتوياته، فالمشبه والمشبه به مما يدرك بالحواس الناظرة والمتصورة تصوراً بدائياً لا عناء فيه ولا تكلف، تمثَّلت الصورة فيه واضحة، وتحققت الفكرة بسيطة سليمة، تدرك في الأثر والشكل والحركة والنظام.

يقول ابن ناقيا البغدادي (ت: ٤٨٥ هـ):

«ونقول في كيفية التشبيه أن الشيء يشبه بالشيء تارة في صورته وشكله، وتارة في حركته وفعله، وتارة في لونه ونجره، وتارة في سوسه[١] وطبعه، وكل منهما متحد بذاته، واقع من بعض جهاته، ولذلك يصح تشبيه الجسم بالجسم، والعرض بالجسم، والجسم بالعرض، والعرض بالعرض»[٢].

لهذا نجد تشبيهات القرآن باستخدامها جميع هذه الأصناف أكثر تأثيراً، وأقوى دلالة من المشبه، لتحقيق الجوانب التمثيلية من جميع جهاتها متجاوبة مع ما يحدثه هذا التنوع من تأثير على النفس، كما ستلمس هذا جلياً من خلال النماذج القرآنية الآتية:

أ ـ حينما يريد الله أن يشبه قلوب بني إسرائيل قساوةً استعمل المدلول الحسي لإصابة المعنى المراد فقال تعالى:

﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِيَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾[٣].

فهذا الحجر القاسي المتصلد قد ينفجر منه الماء، وقد تجري منه العيون، وقد تشقق الأنهار، ولكن قلوبهم أشد قسوة، وأكثر غلظة، إذ ذهب لينها، وتلاشت رقتها، وذلك غاية ما يتصور، ونهاية ما، يحتسب وذلك أن يكون القلب أقسى من الحجر.

---

(١) السوس: الأصل.

(٢) ابن ناقيا، الجمان في تشبيهات القرآن: ٤٣.

(٣) البقرة: ٧٤.

إن التطلع الواعي لتشبيه هذه الآية يعني اضطراب النفس حول هذا المصير المؤلم لهذا الجزء الشفاف من البدن وهو القلب، وليس المراد هو هذا العضو الصنوبري بمركباته العضوية، وإنما المراد هو هذا العضو بما ضم بين جانبيه من مخايل الرحمة والرقة والهدى والإيمان، وما يستلزم ذلك من الهداية والرشاد والاطمئنان، وبهذا التشبيه تحقق نفي هذه المستلزمات جميعاً عن القلب، فعاد حجارة لا تضر ولا تنفع، صماء لا تستهدي ولا تستثير.

ب ـ وحينما يريد القرآن الكريم التزهيد في الحياة الدنيا، فإنّه يسلك عدة سبل لذلك، ولكنه حينما يعتمد التشبيه الفني صورة حية لذلك، فإنه يعمد إلى هبات الطبيعة، ومقومات الحياة، فيصورها بما يبلغ به المراد، فتجده من خلال ذلك ينظر إلى الماء بوصفه عنصراً أساسياً في حياة الإنسان، فهو يدور معه حيث دار، ويتعلق به أنى وجد، فارتباطه به ارتباطاً أساسياً في حياة الإنسان، فهو يدور معه حيث دار، ولكنه مع ذلك ينتفع به انتفاعاً محدوداً قدر الحاجة، وما زاد على ذلك فهو سارب في سبيله، لا دوام له ولا بقاء، فعمد إلى تشبيه الحياة الدنيا به من خلال هذا الملحظ الدقيق في محاولة تفرض التأثير على النفس، وتوجه الانتباه المتزايد، فقال تعالى:

﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَٰحُ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقْتَدِرًا ﴿٤٥﴾﴾[1].

لهذا يرى الأستاذ محمد المبارك بمثل هذه الطريقة القرآنية نوعين من المعرفة: فكرية وفنية «فهي من الوجهة الفكرية: نوع من القياس والحكم بالنظائر والأشباه، ومن الوجهة الفنية نوع من التشبيه الموسع على صور جذابة»[2].

ج ـ وحينما يرصد القرآن الكريم البيئة المختلفة لطبقة من الناس همها علفها، وشغلها تقممها، لا تفكير لها إلا في الملذات، ولا أمر عندها إلا

---

(١) الكهف: ٤٥.

(٢) محمد المبارك، دراسة أدبية لنصوص القرآن: ١٠٧.

في ظلال الشهوات، فالمتعة لا تتحقق لديهم إلا بانتقاء الأطعمة، والحياة لا تصفو إلا بأطايب المأكولات، عمد إلى تصوير حالهم مع كفرهم، وكونهم بذلك لا يرجون إلا الحياة الدنيا، ولا يعملون إلا لها، فقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ ٱلْأَنْعَٰمُ...﴾[1] وقد عقب ابن ناقيا البغدادي على ذلك فقال: «معنى تشبيههم بالأنعام في الأكل التخسيس لهم، والازدراء بهم في هذه الحال، ووصفهم بالجهل والدناءة، وأنهم يأكلون للشره والنهم كالبهائم. وذلك أن الأكل على ضربين: أكل نهمة، وأكل حكمة، فأكل النهمة للشهوة فقط، وأكل الحكمة للشهوة والمصلحة والعرب تمدح بقلة الأكل وخفة الرزء، كما تذم بالرغب والبطنة والشره»[2].

هذه الصور الثلاث التي سقناها مثلاً على خصائص التشبيه نلاحظ فيها الجانب النفسي مقترناً إلى الجانب الفني، والغرض الديني مساوقاً للغرض البياني. ففي النموذج الأول، رأينا القلب القاسي مشبهاً بالحجارة بل هو أقسى منها، وهي صورة حية يتخيلها الفكر بلمحة خاطفة ونظرة فاحصة بوقت واحد.

وفي النموذج الثالث: رأينا الصورة الباهتة المشوهة للذين كفروا، بأن شغلهم منحصر فيما يأكلون، ولذلك فقدرهم من خلال هذا ممثل بنتيجة ما يأكلون.

في كل هذه النماذج القرآنية نرى العلاقة قائمة بأصالة متناهية بين المشبه والمشبه به. لهذا نجد البلاغيين بحق قد اشترطوا وجود العلاقة بين المشبه والمشبه به بما يتناسب مع الإدراك، لأنه تقويم للتشبيه من الولوج بباب الإيغال والإيهام، وهذا يقتضي أن ينسجم التشبيه في طرفيه بما تسيغه الحواس المختلفة، لأن الجوانب الحسية قلما تتداخل مع بعضها، وتختلف باختلاف الحواس عند الإنسان، فهي تدرك حيناً بالعين المجردة، وتدرك حيناً بالعقل الفطري، وتدرك حيناً بالواقع الملموس المشاهد، لئلا تتهافت

---

(١) محمد: ١٢.

(٢) ابن ناقيا، الجمان في تشبيهات القرآن: ٢٥٥.

الصور في التشبيه فتعود شاحبة غير متجانسة، أما إذا كانت متجانسة ـ كما هي الحال ـ في النمادج السابقة فقد اقتربت من الفهم، واستقرت في المخيلة، بما تمليه طبيعة إدراك الحواس لها، وذلك عند ضم بعضها إلى البعض الآخر بإطار من الوضوح والقرب والتكافؤ.

أقسام التشبيه:

أجمع البلاغيون أن للتشبيه أربعة أركان هي: المشبه والمشبه به، وهما طرفا التشبيه. ووجه الشبه، وأداة التشبيه. هذه الأركان الأربعة نستطيع من خلالها تقسيم التشبيه تقسيماً متطوراً يختلف عما جرى عليه الأكثرون من البلاغيين الذين عدوا أفراد التشبيه كالتشبيه الضمني والتشبيه المقلوب وأضرابهما أقساماً له.

ينحصر تقسيمنا للتشبيه باعتبارين مهمين نلحظ فيهما الوجهة الفنية، والحصيلة البيانية للتشبيه، غير ناظرين في التقسيمات التقليدية في تعداد مفردات التشبيه وأفراده. هذان الاعتباران هما: التشبيه باعتبار طرفيه: المشبه والمشبه به، والتشبيه باعتبار وجه الشبه، ولا كبير أمر باعتبار أداة التشبيه.

١ ـ التشبيه باعتبار طرفيه:

قسم التشبيه باعتبار طرفيه إلى أربعة أقسام:

فهما إما حسيان، أو عقليان، أو المشبه به حسي، والمشبه عقلي، أو المشبه به عقلي والمشبه حسي[(١)].

وسنرصد هذه الأقسام الأربعة أساساً في نسبة توافرها في القرآن الكريم. فالقسم الأول من هذه الأنواع يشكل حجر الزاوية في تشبيهات القرآن، وكذلك القسم الثالث، أما الثاني فسنجد نماذجه أقل درجة منهما، وأضيق حدوداً بالنسبة لهما، وأما القسم الرابع وهو تشبيه الحسي بالعقلي فهو قليل في القرآن الكريم، والسبب في ذلك من خلال تصوري القاصر

---

(١) ظ: الزركشي، البرهان: ٣/ ٤٢٠.

هو: أن مهمة التشبيه هي التقريب والإيضاح، وهذا لا يتم بتمثيل الواضح بالغامض، والحسي بالمجرد، لأن الحس أصل والمعقول فرع، إذ استفادته من الحس «لأن العقل مستفاد من الحس، ولذلك قيل: من فقد علماً، وإذا كان المحسوس أصلاً للمعقول فتشبيهه به يستلزم جعل الأصل فرعاً والفرع أصلاً وهو غير جائز»[1]. بل منعه الرازي (ت: ٦٠٦ هـ) فقال: «إنه غير جائز لأن العلوم العقلية مستفادة من الحواس ومنتهية إليها»[2]. ومع هذا فقد اشتمل القرآن على هذا النوع وإزاء الوقوف عند هذه الظاهرة نتحدث عن هذه النسب:

أ ـ أما الحسيان، فنماذجهما كثيرة في القرآن، ويمكن رصد بعضها على سبيل المثال بما يأتي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿وَعِندَهُمْ قَٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ عِينٌ ﴿٤٨﴾ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ ﴿٤٩﴾﴾[3].

فالمشبه هو النساء بذواتها، والمشبه به هو البيض المكنون، وهما حسيان، أدركا في إحدى الحواس الخمس الظاهرة وهي: البصر والسمع والشم والذوق واللمس.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ... ﴿١٧١﴾﴾[4].

فالمشبه هو الكافرون بأعيانهم، والمشبه به هو الناعق بذاته، وهما حسيان.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَكُونُ ٱلسَّمَآءُ كَٱلْمُهْلِ ﴿٨﴾ وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ﴿٩﴾﴾[5].

---

(١) الزركشي، البرهان: ٣/ ٤٢٠.
(٢) الرازي، نهاية الإيجاز: ٥٩.
(٣) الصافات: ٤٨ ـ ٤٩.
(٤) البقرة: ١٧١.
(٥) المعارج: ٨ ـ ٩.

فالمشبه في الآية الأولى السماء، وفي الآية الثانية الجبال، وهما حسيان. والمشبه به في الأولى المهل، وفي الثانية العهن، وهما حسيان.

وهذا النوع من أوسع أبواب التشبيه في القرآن الكريم.

ب ـ وأما العقليان، فهما أقل توافراً من القسم الأول، إلا أنهما متلازمان في المعاني الذهنية المجردة التي تدرك بالعقل لا بالحس، وتحمل عليهما جميع الآيات التي شبهت الإيمان أو العلم بالحياة، والكفر أو الجهل بالموت، قال تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ﴾[1].

ففي هذه الآية تقرير لحقيقة الضلال، وتصوير لحقيقة الإيمان، فالموت حقيقة معنوية جعل إلى جنبها الكفر، وكلاهما عقلي، والحياة حقيقة معنوية جعل إلى جنبها الإيمان، وكلاهما عقلي، وقد أريد بهذين التعبيرين تقرير الحقيقة المطلقة التي يتسم بها الفريقان: الفريق الموحد والفريق الكافر، فالميت بالكفر لا ترجى له حياة معنوية، والمهتدي بالإيمان يستمد الحياة الأزلية في كل الأزمان، لأن الكفر موت وضلال، والإيمان نور وحياة، ومن مات بالكفر فهو في حيرة أبدية، ومن كان حياً بالإيمان فهو على نور من ربه، والأمران كلاهما حقيقة عقلية نابضة تدركها النفس الإنسانية، وتؤكدها التجربة المؤثرة.

ج ـ وكون المشبه به حسياً، والمشبه عقلياً، فتمثله عدة نماذج من القرآن الكريم:

أولاً: قال تعالى: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ﴾[2].

فالمشبه به حسي وهو الغيث والمشبه عقلي وهو الحياة.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ... ﴿٣٩﴾﴾[3]

(١) الأنعام: ١٢٢.
(٢) الحديد: ٢٠.
(٣) النور: ٣٩.

فالمشبه هو عمل الكافرين، وهو أمر عقلي، والمشبه به السراب وهو محسوس.

د ـ وكون المشبه به عقلياً، والمشبه حسياً فقد اشتمل على استيعابه القرآن الكريم، ليستقطب بذلك جميع الأقسام، ويحقق كل الأصناف، قال تعالى: ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِيٓ أَصْلِ ٱلْجَحِيمِ ﴿٦٤﴾ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴿٦٥﴾﴾[1].

فالمشبه به عقلي، وهو رؤوس الشياطين، والمشبه حسي وهو طلع الشجرة.

واستعمال القرآن لهذا التشبيه جار على عادة العرب في استعمالاتها، لما تتخيله في الشياطين من صورة مرعبة، وعليه جرى قول الشاعر:

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ومسنونة زرق كأنياب أغوال[2]

فالغول وهو الشيطان مما تتصوره العرب بمثال مهول مرعب، فجرى تشبيه القرآن في ضوء ما تفهمه العرب.

٢ ـ التشبيه باعتبار وجه الشبه:

وقد قسموا التشبيه باعتبار وجه الشبه فيه إلى مفرد ومركب:

أ ـ تشبيه المفرد بالمفرد، ويصار إلى هذا التشبيه عادة عند المقارنة بين حالة وحالة، وجهة وجهة، وصورة وصورة، دون سبغ صفات مركبة تتحد بمجموعها لتمثل حالة واحدة. ويمكن أن نمثل له بالنماذج الآتية:

أولاً: قال تعالى: ﴿وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴿٣٩﴾﴾[3].

---

(١) الصافات: ٦٤ ـ ٦٥.

(٢) البيت لامرىء القيس، الديوان: ٣٣، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٩.

(٣) يس: ٣٩.

فشبه القرآن هذه الحالة المفردة وهي القمر لحالة مفردة مماثلة وهي العرجون.

ثانياً: قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝١٧﴾[1] فنفى القرآن تساوي حالتين وكيفيتين، حالة من يخلق وحالة من لا يخلق.

ثالثاً: ﴿أَفَمَن كَانَ مُؤْمِنًا كَمَن كَانَ فَاسِقًا لَّا يَسْتَوُونَ ۝١٨﴾[2] فنفت الآية التماثل بين حالتين مفردتين هما المؤمن والفاسق.

ب ـ تشبيه المركب بالمركب، «والمركب أن ينتزع وجه الشبه من أمور مجموع بعضها إلى بعض كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾[3] فالتشبيه مركب من أحوال الحمار. وهو حرمان الانتفاع بأبلغ نافع مع تحمل التعب في استصحابه»[4].

قال ابن الزملكاني: «ولا يخفى أن كيفية الهيئة الاجتماعية تغاير كيفية المفردات، فلذلك وجب أن يصار إلى كل واحد منهما عند الحاجة»[5].

والحق أن أغلب من بحث موضوع التشبيه المركب بعد عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) فهو عيال عليه في كشفه الدقيق لأسرار التشبيه المركب، أو التشبيه المنتزع من أمور متعددة في ضوء تشبيهات القرآن الكريم.

إذ ضرب عدة أمثلة حية من القرآن أوضح بها عمق فلسفة التشبيه في وجه الشبه المستخرج من شيئين أو أشياء تمتزج وتتفاعل لتعود شيئاً واحداً ذا صور متعددة، ولكنها تأخذ طابعاً تصويرياً جديداً، يختلف عما ستكون عليه تلك التشبيهات أو الوجوه لو جزئت وعادت أحاداً في تشابيه مفردة، وهذا من أروع الخصائص الفنية للتشبيه المركب في القرآن عند انتزاعه وجه الشبه من متعدد وكان هذا الاستعمال في القرآن الكريم استخداماً فنياً ودينياً

(١) النحل: ١٧.
(٢) السجدة: ١٨.
(٣) الجمعة: ٥.
(٤) السيوطي، معترك الأقران: ١/ ٢٧١.
(٥) ابن الزملكاني، البرهان: ١٢٩.

بوقت واحد، فالاستخدام الديني متمثل بالتعلق بنتائج هذا التشبيه فيما يؤثره في النفس الإنسانية رغبة أو رهبة رغبة في الوعد الحسن، والثواب الجزيل، والجزاء الذي لا حدود لإفاضاته، ورهبة من المصير المرعب، والعذاب المستمر، والهوان المتراكم، والاستخدام الفني وهو يضفي ذلك المناخ الديني يجيء زيادة في الإيضاح، وعمدة في التصوير، حتى يعود المتخيل محققاً والمستبعد قريباً، والخفي واضحاً، وذلك بإضفاء الصفات المتعددة على الشيء الواحد بغية التطلع إلى مجموعة جديدة من الهيئات المركبة المتداخلة التي امتزجت وكأنها صورة واحدة وهي عدة صور.

لقد أوضح عبد القاهر (ت: ٤٧١ هـ) هذا الملحظ الدقيق بقوله:

وربما انتزع (يعني وجه الشبه) من عدة أمور يجمع بعضها إلى بعض ثم يستخرج من مجموعها الشبه، فيكون سبيله سبيل الشيئين يمزج أحدهما بالآخر حتى تحدث صورة غير ما كان لهما في حال الأفراد، لا سبيل الشيئين يجمع بينهما وتحفظ صورتهما، ومثال ذلك قوله عزّ وجلّ:

﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًاۢ . . . ﴿٥﴾﴾[1].

الشبه منتزع من أحوال الحمار، وهو أنه يحمل الأسفار التي هي أوعية العلوم، ومستودع ثمر العقول ثم لا يحس بما فيها ولا يشعر بمضمونها، ولا يفرق بينها وبين سائر الأحمال التي ليست من العلم في شيء، ولا من الدلالة عليه بسبيل، فليس له مما يحمل حظ سوى أنه يثقل عليه، ويكد جنبيه، فهو كما ترى مقتضى أمور مجموعة، ونتيجة لأشياء ألفت، وقرن بعضها إلى بعض.

بيان ذلك: أنه احتيج إلى أن يراعى من الحمار فعل مخصوص وهو الحمل، وأن يكون ذلك المحمول شيأً مخصوصاً وهو الأسفار التي فيها إمارات تدل على العلوم، وأن يثلث ذلك بحمل الحمار ما فيها حتى يحصل الشبه المقصود. ثم إنه لا يحصل من كل واحد من هذه الأمور على

(١) الجمعة: ٥.

الانفراد. ولا يتصور أن يقال أنه تشبيه بعد تشبيه من غير أن يقف الأول على الثاني، ويدخل الثاني في الأول، لأن الشبه لا يتعلق بالحمل حتى يكون من الحمار، ثم لا يتعلق ـ أيضاً ـ بحمل الحمار حتى يكون المحمول الأسفار، ثم لا يتعلق بهذا كله حتى يقترن به جهل الحمار بالأسفار المحمولة على ظهره...

والنتيجة المطلوبة وهي الذم بالشقاء في شيء يتعلق به غرض جليل وفائدة شريفة مع حرمان ذلك الغرض وعدم الوصول إلى تلك الفائدة، واستصحاب ما يتضمن المنافع العظيمة والنعم الخطيرة من غير أن يكون ذلك الاستصحاب سبباً إلى نيل شيء من تلك المنافع والنعم[1].

ويستدرج عبد القاهر في بيانه الاستدلالي على انتزاع وجه الشبه من أمور متعددة، حتى يرى أن التشبيه المشتمل على عناصر الشبه من متعدد في الجمل والتركيب أولى بأن يسمى تمثيلاً لأنه يحصل به ما لا يحصل إلا بجمل متعددة، يظهر وجه الشبه بمجموعها إذا ضم بعضها إلى بعض، لهذا احتيج إلى كثرة التعدد في الجمل لا سيما إذا كان التشبيه عقلياً، ويوضح هذه الفكرة بقوله:

«حتى أن التشبيه كلما أوغل في كونه عقلياًمحضاً كانت الحاجة إلى الجمل أكثر، ألا ترى إلى نحو قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ﴾[2].

كيف كثرت الجمل فيه حتى أنك ترى في هذه الآية عشر جمل إذا فصلت، وهي وإن كان قد دخل بعضها في بعض حتى كأنها جملة واحدة ثم إن الشبه منتزع من مجموعها من غير أن يمكن فصل بعضها عن بعض، وإفراد شطر من شطر، حتى أنك لو حذفت منها جملة واحدة من أي موضع كان أخل ذلك بالمغزى من التشبيه»[3].

---

(١) الجرجاني، أسرار البلاغة: ٩٠ ـ ٩١.
(٢) يونس: ٢٤.
(٣) الجرجاني، أسرار البلاغة: ٩٦ ـ ٩٧.

وقد قيل في وجه الشبه في الآية التي فصل عبد القاهر القول في تشبيهها المركب عدة أقوال:

أحدها: قال الجبائي: أنه تعالى شبه الحياة الدنيا بالنبات على وصفه في الاغترار به والمصير إلى الزوال، كالنبات الذي يصير إلى مثل ذلك.

الثاني: أنه شبه الحياة الدنيا بالماء فيما يكون من المتاع ثم الانقطاع.

الثالث: أنه شبه الحياة الدنيا بحياة مقدرة على هذه الأوصاف[1].

على أن الظاهر من الآية التشبيه بالماء مختلطاً بنبات الأرض، في مجموعة الصور المنتزعة من جمل الآية الكريمة.

ووجه تشبيه الدنيا بالماء أمران:

أحدهما: أن الماء إذا أخذت منه فوق حاجتك تضررت، وإن أخذت قدر الحاجة انتفعت به، فكذلك الدنيا.

الثاني: أن الماء إذا أطبقت عليه كفك لتحفظه لم يحصل فيه شيء، فكذلك الدنيا»[2].

وهناك وجه ثالث في وجه التشبيه به: أن الماء إذا جرى في المكان غادره إلى غيره، وانطلق منحدراً عنه، أما إذا بقي بمكانه فإنه يجف ويفنى، وكذلك الدنيا سارية عادية، فهذا لا يبقى وتلك لا تبقى، فاتحدا معاً في الفناء.

ولعل ابن ناقيا البغدادي قد أشار من طرف خفي إلى هذا الغرض مضيفاً إليه النبات بقوله: «والتشبيه في الآية أحسن موقعاً، أبلغ معنى من جميع ما وصف به حال الدنيا، وميل النفوس إليها، مع قلة صحبتها، والاستمتاع بلذاتها فكذلك حال النبات والماء في النضارة والحسن ثم العود إلى الجفاف واليبس»[3].

---

(١) الطوسي، التبيان في تفسير القرآن: ٥/٤١٧.

(٢) السيوطي، معترك الأقران: ١/٢٧١.

(٣) ابن ناقيا، الجمان في تشبيهات القرآن: ٩١.

والحق أن نماذج التشبيه المركب في القرآن قد استوعبت جملة كبيرة من آياته، واحتلت بقعة صالحة من تشبيهاته حتى أنه ليتعذر حصرها، ويشكل جمعها. خذ مثلاً لذلك آية النور في قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾﴾[١].

فالآية قد شبهت نور الله تعالى ـ وهو مفرد بعدة هيئات مركبة خلصت من خلالها إلى التشبيه المركب.

قال الزركشي: «فإنه سبحانه أراد تشبيه نوره الذي يلقيه في قلب المؤمن، ثم مثله بمصباح، ثم لم يقنع بكل مصباح، بل بمصباح اجتمعت فيه أسباب الإضاءة، بوضعه في مشكاة، وهي الطاقة غير النافذة، وكونها لا تنفذ، لتكون أجمع للتبصر، وقد جعل فيها مصباح في داخل زجاجة، فيه الكوكب الدري في صفائها، ودهن المصباح، من أصفى الأدهان وأقواها وقوداً، لأنه من زيت شجر في أوسط الزجاج، لا شرقية ولا غربية، فلا تصيبها الشمس في أحد طرفي النهار، بل تصيبها أعدل إصابة»[٢].

٣ ـ التشبيه باعتبار أداة التشبيه:

وقد قسم البلاغيون التشبيه باعتبار أداة التشبيه إلى قسمين رئيسيين وهما: المرسل والمؤكد:

أ ـ التشبيه المرسل: وهو ذلك التشبيه الذي ذكرت فيه أداة التشبيه: كالكاف وكأن ومثل وما شابهها من أدوات وألفاظ، مثاله كل التشبيهات المتقدمة الذكر في هذا المبحث، ومنها قوله تعالى: ﴿وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ . . .﴾[٣].

---

(١) النور: ٣٥.
(٢) الزركشي، البرهان: ٣/ ٤٢٣.
(٣) الكهف: ٢٩.

ب ـ التشبيه المؤكد: وهو ذلك التشبيه الذي حذفت منه أداة التشبيه، بدعوى أن المشبه عين المشبه به فلا كبير فائدة بذكر أداة التشبيه، ويعده البلاغيون أبلغ من التشبيه المرسل لجعلك فيه المشبه مشبهاً به من غير أداة فكأنه هو.

ومثال ذلك ما جاء في القرآن الكريم من بيان لصفة يوم القيامة وما يشاهد من أحوالها وأهوالها بقوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ... ﴿٨٨﴾﴾[1] فإن أداة التشبيه محذوفة والتقدير في غير القرآن تمر كمر السحاب، فحذف الأداة فعاد والمشبه كأنه عين المشبه به.

ومن خلال استقراء أقسام التشبيه وتطبيقاتها في ضوء القرآن الكريم يمكننا القول أن تشبيهات القرآن من أرقى التشبيهات التي وصلت إلينا من البيان العربي دون أدنى شك، فإذا أضفنا إلى ذلك فيما بعد مبحث «تشبيهات القرآن» خرجنا بنتيجة لا تقبل النقاش، وهي استيعاب التشبيه القرآني لجميع صور البيان العربي التي يتوقعها البلاغي الأصيل، والناقد اللامع، في رسم الصورة الفنية لأروع نص أدبي.

وجوه التشبيه الفني:

أبرز أبو هلال العسكري (ت: ٣٩٥ هـ) أربعة وجوه للتشبيه الفني يمكن عدها أصلاً قويماً وركناً أساسياً في استكناه التشبيه الفني، وكان أبوهلال قد استخرج هذه الوجوه معتمداً على الرماني (ت: ٣٨٦ هـ) ومواكباً له فيها وإن كان معاصراً له.

قال العسكري: «وأجود التشبيه وأبلغه ما يقع على أربعة أوجه:

أحدها: إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه الحاسة.

والوجه الآخر: ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة.

والوجه الثالث: إخراج ما لا يعرف بالبديهة إلى ما يعرف بها.

---

(١) النمل: ٨٨.

الوجه الرابع: إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة فيها»[1].

والحق أن العسكري بهذا التقسيم عيال على الرماني كما أسلفنا، إذ نقل قوله حرفياً في الموضوع[2].

وتابعه على هذا بدر الدين الزركشي (ت: ٧٩٤ هـ)[3] وأورد النص ذاته جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١ هـ)[4] نعم أضاف كل من الزركشي والسيوطي نوعاً خامساً إليها وهو: تشبيه ما تقع عليه الحاسة بما لا تقع، وهو عكس الوجه الأول الذي ذكره الرماني واستعاره منه العسكري[5].

ولما كان الرماني فيها يبدو مؤسساً لاستخراج هذه المظاهر والوجوه، فقد وجدناه يضرب لها أمثلة حية من التشبيهات القرآنية، ويخصصها بأمثال القرآن الكريم مما يكشف لنا أن تشبيه المثل القرآني هو النموذج الأرقى لأنواع التشبيه.

فالنوع الأول: إخراج ما لا تقع عليه الحاسة إلى ماتقع عليه الحاسة وذلك كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا﴾[6].

قال الرماني: «وقد اجتمعنا في بطلان المتوهم من شدة الحاجة وعظم الفاقة، ولو قيل يحسبه الرائي ماءً ثم يظهر على خلاف ما قدر لكان بليغاً، وأبلغ منه لفظ القرآن، لأن الظمآن أشد حرصاً عليه، وتعلق قلبه به، ثم بعد هذه الخيبة حصل على الحساب الذي يصيره إلى عذاب الأبد في النار... وتشبيه أعمال الكفار بالسراب من حسن التشبيه، فكيف إذا تضمن مع ذلك حسن النظم، وعذوبة اللفظ، وكثرة الفائدة، وصحة الدلالة...»[7].

---

(١) العسكري، الصناعتين: ٢٤٦ ـ ٢٤٨.

(٢) ظ: الرماني، النكت في إعجاز القرآن: ٨٥.

(٣) ظ: الزركشي، البرهان: في علوم القرآن: ٣/ ٤٢١.

(٤) ظ: السيوطي، الاتقان في علوم القرآن: ٣/ ١٣١.

(٥) ظ: الزركشي، البرهان: ٣/ ٤٢٠، السيوطي، الاتقان: ٣/ ١٣١.

(٦) النور: ٣٩.

(٧) الرماني، النكت في إعجاز القرآن: ٧٥ ـ ٧٦.

ومن ذلك قوله عزّ وجلّ: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ لَّا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا۟ عَلَىٰ شَىْءٍ... ﴿١٨﴾﴾[1].

قال الرماني: «فهذا بيان قد أخرج ما لا تقع عليه الحاسة، إلى ماتقع عليه، وقد اجتمع المشبه والمشبه به في الهلاك وعدم الانتفاع والعجز عن الاستدراك لما فات، وفي ذلك الحسرة العظيمة والموعظة البليغة»[2].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا﴾ ثم قال: ﴿فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث﴾[3] وقد عقب الرماني على المشبه والمشبه به في إجتماعهما بقوله: «وقد اجتمعا في ترك الطاعة على وجه من وجوه التدبير، وفي التخسيس، فالكلب لا يطيعك في ترك اللهث حملت عليه أو تركته، وكذلك الكافر لا يطيع بالإيمان على رفق ولا على عنف»[4].

النوع الثاني: إخراج ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة، وينظر له بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ... ﴿٢٤﴾﴾[5].

ويعقب الرماني على التنظير بقوله: «وقد اجتمع المشبه والمشبه به في الزينة والبهجة ثم الهلاك بعده، وفي ذلك العبرة لمن اعتبر، والموعظة لمن تفكر في أن كل فانٍ حقير وإن طالت مدته، وصغير وإن كبر قدره»[6].

وقال عزّ وجلّ: ﴿ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ﴾[7] «فهذا التشبيه قد أخرج ما لم تجر به عادة إلى ما قد جرت به، وقد اجتمعا في شبه

(١) إبراهيم: ١٨.
(٢) الرماني، النكت في إعجاز القرآن: ٧٦.
(٣) الأعراف: ١٧٥ ـ ١٧٦.
(٤) الرماني، النكت في إعجاز القرآن: ٧٦.
(٥) يونس: ٢٤.
(٦) الرماني، النكت في إعجاز القرآن: ٧٧.
(٧) الحديد: ٢٠.

الإعجاب ثم في التغيير بالانقلاب، وفي ذلك الاحتقار للدنيا، والتحذير من الاغترار بها والسكون إليها»[١].

النوع الثالث: إخراج ما لا يعلم بالبديهة إلى ما يعلم بها، وقد مثل له بقوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ... ۝٥﴾[٢].

«وقد اجتمعا في الجهل بما حملا، وفي ذلك العيب لطريقة من ضيق العلم بالاتكال على حفظ الرواية من غير دراية»[٣].

وقال عزّ وجلّ: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ... ۝٤١﴾[٤].

«وقد اجتمعا في ضعف المعتمد ووهاء المستند، وفي ذلك التحذير من حمل النفس على الغرور بالعمل على غير يقين، مع الشعور بما فيه من التوهين»[٥].

النوع الرابع: إخراج ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة فيها، ولم يمثل له الرماني بآية من أمثال القرآن، ويمكن أن ينظر له بقوله تعالى: ﴿كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ...﴾[٦] وقد اجتمعا ـ أعني المشبه والمشبه به ـ في الالتفاف والتكاثر والتكاتف، وفي ذلك دعوة إلى التآزر والجماعة والاستعانة.

والحق أن ما أورده الرماني من الأمثلة والنظائر كاف لاستيعاب الموضوع والدلالة على أصالته، وفيه غناء كبير عن الإضافة إليه، بيد أن المرحوم الأستاذ (محمد أبو زهرة) قد تعقبه بالإضافة إلى الأقسام التي أوردها فيما تخيله إضافة، وذلك بقوله:

---

(١) الرماني، النكت في إعجاز القرآن: ٧٦.
(٢) الجمعة: ٥.
(٣) الرماني، النكت في إعجاز القرآن: ٧٨.
(٤) العنكبوت: ٤١.
(٥) الرماني، النكت في إعجاز القرآن: ٧٨.
(٦) الفتح: ٢٩.

«ولا شك أن هذه الوجوه لا تشمل كل أقسام المقسم، فمن التشبيهات ما ليس بوجه من هذه الوجوه كتشبيه غير الواضح بالواضح كما ترى ذلك في كثير من الآيات القرآنية، وكالتشبيه الذي يقصد به ما أكنه سبحانه، وما خلق، وما دبر، فهو تقريب بالمغيب عنا إلى المعلوم لنا، وما عند الله أعظم وأكبر، وقد يكون التشبيه لتقريب المعنى الكلي من المعنى الجزئي أو لتصوير المعنى الكلي في بعض جزئياته»[1].

والواقع ـ فيما يخيل إليّ ـ أن ما أبانه أبو زهرة قد اشتمل عليه تقسيم الرماني دلالة وإشارة، إذ الأقسام الأربعة التي أوردها الرماني تستوعب هذه الجزئيات التي استنبطها أبو زهرة: من تشبيه غير الواضح بالواضح، والمغيب بالمعلوم، وتقريب المعنى الكلي من المعنى الجزئي، أو تصويره في بعض الجزئيات، فتشبيه ما لم تجر به العادة إلى ما جرت به العادة يستوعب تشبيه غير الواضح بالواضح، لأن ما لم تجر به العادة أمر غير متضح للذهن فشبه بالواضح فزال الغموض، والواضح هو ما جرت به العادة، وتشبيه ما لم تقع عليه الحاسة إلى ما تقع عليه يشمل تشبيه المغيب ذهنياً بالمعلوم حسياً. وتشبيه ما لا قوة له في الصفة إلى ما له قوة فيها هو بالذات تشبيه لتقريب المعنى الكلي من المعنى الجزئي، وبه يصور المعنى الكلي في بعض جزئياته إلى حد ما، وبهذا يندفع إشكال الأستاذ أبي زهرة.

ويرى الدكتور بدوي طبانة أن التشبيه في جريانه على أصله «هو ما يلحق فيه الأدنى بالأعلى، والمجهول بالمعلوم، والخفي بالجلي، والناقص بالكامل، وأن الأصل في ذلك اعتبار وجه الشبه الذي يكون أوضح وأتم في المشبه به منه بالمشبه... وأن التشبيه المقلوب هو ما عكست فيه هذه الأمور فيدعي أن العلم والجلاء والكمال متوافرة في المشبه على درجة أتم من توافرها في المشبه به»[2].

وهذا الرأي دقيق للغاية، وتدعمه الأدلة في سريان حكم التشبيه على

---

(١) محمد أبو زهرة، المعجزة الكبرى، القرآن: ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٢) بدوي طبانة، علم البيان، دراسة تاريخية فنية في أصول البلاغة: العربية: ١٠٠.

هذه المظاهر التي ذكرها؛ وعليه فباستطاعتنا أن نعد ما في آية النور في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾[1] من التشبيه المقلوب، أو التشبيه العكسي فيما يسمونه، لأن جلاء نوره إنما هو في حقيقته ـ سواء أكان المقصود نور الله، أم نور النبوة، أم نور الإيمان والهداية على اختلاف الأقوال ـ لا في المشبه به، وهو المشكاة بأوصافها التابعة لها، إذ تجد في ذلك ـ بدون أدنى شك ـ تشبيهاً للأعلى بالأدنى، وللمتكامل بالناقص، وللثابت بالمتلاشي، ولكنه في الواقع تقريب لأذهان المخاطبين، وتصوير لأمثلة نوره التي لا يدانيها شيء بما تدركه الحواس، إلا أن هذه الصورة إنما هي الأوضح في ذهن العرب، لأن التشبيه فيها يقوم على تشبيه الصورة المجهولة التي لا تداني بالصورة المعروفة لدى الناس.

لهذا يرى ابن سنان الخفاجي (ت: ٤٦٦ هـ) أن الأصل في: «حسن التشبيه: أن يمثل لأجل إيضاح المعنى وبيان المراد، أو يمثل الشيء بما هو أعظم وأحسن وأبلغ منه فيكون حسن ذلك لأجل الغلو والمبالغة»[2].

والطريف في الأمر أن يورد الخفاجي أدلته في تحقيق دعواه، بأمثلة من القرآن الكريم فحسب، ولا يكتفي في ذلك حتى تكون هذه الأمثلة جميعاً من آيات الأمثال القرآنية ـ وحدها ـ ناظراً فيها إلى التشبيه باعتبار طرفيه تارة، وباعتبار أصالتها الفنية تارة أخرى، ثم يعقب على مجموعة التشبيهات الواردة بآيات الأمثال بقوله:

«وهذه التشبيهات كلها ما بيناه من تشبيه الخفي بالظاهر المحسوس، والذي لا يعتاد بالمعتاد، لما في ذلك من البيان»[3].

حقاً إن التشبيه القرآني هو خير وسيلة لتأكيد آراء النقاد والبلاغيين

---

(١) النور: ٣٥.

(٢) ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة: ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

(٣) حققه الأستاذان: د. أحمد مطلوب ود. خديجة الحديثي، دار الجمهورية، بغداد، ١٩٦٨.

العرب بوصفه أبلغ أنواع التشبيه، ولأنه يشكل المظاهر الفنية لوجوه التشبيه، وسيتجلى ذلك واضحاً من خلال مدارسة المبحث الآتي بإذن الله.

تشبيهات القرآن:

مما تقدم يبدو لنا أن أرقى التشبيهات في البيان العربي هي تلك التشبيهات التي وردت في القرآن الكريم، وكان هذا الموضوع قد بحث قديماً وحديثاً في أشتات متناثرة من مختلف الدراسات القرآنية حتى إنك لا تجد كتاباً بلاغياً ولا مبحثاً قرآنياً ولا مصنفاً في مجازات القرآن يخلو من الإشارة إليه، وقد أفرده بالتصنيف الجيد الممتاز ابن ناقيا البغدادي (ت: ٤٨٥ هـ) في كتابه القيم (الجمان في تشبيهات القرآن)[١]. ولعله أول من خصص كتاباً لتشبيهات القرآن بهذا المستوى من الضبط والسعة، إذ تتبع فيه ظاهرة التشبيه القرآني في ست وثلاثين سورة من القرآن، واستخرج من كل سورة آيات التشبيه وأشار إليه، وحقق في معنى الآية، وعلاقة التشبيه ووجوهه بما يعد بحق نموذجاً راقياً بالنسبة لعصره في استيعاب مظاهر التشبيه القرآني.

ولا بد لنا من رصد هذه الظاهرة القرآنية لموقعها المتميز، من غير استقصاء لأبعادها، فهذا متعذر مع هذا البحث المختصر، وإنما من بعدها النفسي ومسايرتها للكون ومظاهره فحسب، إذ سبق لنا أن سلطنا الضوء على هذا الملحظ في عمل أكاديمي مستقل والذي يستوقفنا فيهدينا من تشبيهات القرآن الكريم، غورها في أعماق النفس الإنسانية، وسبرها لمظاهر الكون والطبيعة، واستقطابها لملامح الحس والإدراك البصري والسمعي، وسبك ذلك كله في صياغة موحدة تنظر إلى هداية الإنسان، وتهيئة ذهنه، بما يحس أمامه وبين يديه، وما يدركه واعياً في حياته العامة، وبهذا نرى التشبيهات القرآنية ذات قدرة فائقة، ولمحات جديدة؛ تلك القدرة وهذه اللمحات قد استوعبا في نماذج كثيرة، مظاهر الكون والحياة، وعوالم الطبيعة، وهبات المناخ في خضم مشاهد الدنيا.

---

(١) ظ: رسالتنا للدكتوراه، الصورة الفنية في المثل القرآني: ١٦٦ ـ ١٩٧.

وفي هذا الضوء نلمس التشبيه القرآني ذا صورة دائبة بالحركة والاستثارة والتلوين، هذه الصور قد هدفت ـ بضم بعضها إلى البعض الآخر ـ تقريب الأشياء، وإبراز الحقائق، واستخلاص العظات والبينات فيما تنبته الأرض، وما يهبط عليها من السماء، وفيما تتقاذفه الرياح، وفيما يطرأ عليها من تقلبات المناخ وتصريف الأجواء، وما يصاحب ذلك من نور وظلام، ورعد وبرق، وليل ونهار، وموج ولجج وسحاب وضباب، وأصداء وأصوات، وما تثير هذه العوالم مجتمعة أو متفرقة من رعب أو أمن واستقرار[1].

١ ـ هذا المظهر الطبيعي يرصفه القرآن الكريم في تشبيه حالة المنافقين تارة، وحالة الكافرين وأعمالهم تارة أخرى، فالأول قوله تعالى:

﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾ أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ۚ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾ يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ ۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۟ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾[2].

والثاني يصوره قوله تعالى:

﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿٣٩﴾ أَوْ كَظُلُمَٰتٍ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ۚ ظُلُمَٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَآ أَخْرَجَ يَدَهُۥ لَمْ يَكَدْ يَرَىٰهَا ۗ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴿٤٠﴾﴾[3].

---

(١) ظ: المؤلف، الصورة الفنية في المثل القرآني: ١٨٧.

(٢) البقرة: ١٧ ـ ٢٠.

(٣) النور: ٣٩ ـ ٤٠.

أرأيت كيف استوضحت حالة المنافق في هذه التشبيهات المركبة، مصوراً أزمته النفسية في الاضطراب ومعاودة الخوف من هذه الظواهر التي يتوقع فيها هلاكه، ومعبراًعن أمر الحيرة المقلقة له بخطف البرق للأبصار، وتردده بين الأحجام والأقدام، ووقوفه القاتل أو السير بلا هدى فهو بين مصير مجهول وتذبذب معلوم. هذا في النموذج الأول، أما في النموذج الثاني، فنرى التشبيه المركب مادة فنية خصبة تسيغها أفهام القوم، فالبدوي الذي يتطلب الماء، فإن أخفق في تحصيله أخفق في حياته وعاد يائساً، وهو في قيض لا يرحم، وظمأ لا يهدأ، فسكرات الموت حينئذ أقرب إليه من حبل الوريد، وأعمال الكافرين صورة لمتطلب الماء ثم لا يجده، ومثال للسراب الذي يشتد نحوه الظمآن فيفاجأ به وهو يظنه ماء يروي غلته، وإذا به يذهل لفقدان الماء ووجدان الله بالمرصاد، وهي مفاجأة أخرى ليست في الحسبان، وحينما يخفق من هذا الالتماع الخلب في السراب الذي حسبه ماءً تصدمه الظلمات المتراكبة في بحر شديد الأمواج متراكمها، يعلوه سحاب، فتتكون بذلك طبقات من هذه الفوقيات: الموج فوقه موج من فوقه سحاب، فهو في ظلمات يفقد معها حاستي السمع والبصر، كما فقد حاسة البصيرة من ذي قبل.

٢ ـ وبالإضافة إلى التشبيه بالظواهر الطبيعية، والسنن الكونية، عمد القرآن إلى الكائنات الحية من الحيوانات فوجد فيها ملاءمة لضرب الأمثال وتصوير الأحداث، وصدق التشبيه، ومسايرة الواقع المعاصر في الحال والاستقبال، فاختار أوهنها: لتشبيه ضعف العبادة ووهنها، وهو العنكبوت، وأغباها: لمن يحمل العلم ولا ينتفع به، وهو الحمار، وأضعفها: لمن حالفه العجز والاستحالة وهو الذباب. وأتعبها: لمن يشتد لهاثه لا إلى غاية مجدية معينة، وهو الكلب. وأصغرها لمن يستنكر ضرب الأمثال بالمخلوقات الضعيفة، وهو البعوض. وهكذا:

وتأتي هذه الكائنات في الاستعمال التشبيهي متقاطرة، ويبرز عملها متناسقاً مع التصوير الفني لحقائق الأشياء، وطبيعة الموصوفات، وأوجه الشبه المناسبة، بما يحقق الجانب البلاغي في مطابقة الكلام لمقتضى الحال، وهي على الشكل الآتي:

أ ـ فهؤلاء العاكفون على أصنامهم، والسادرون بأهوائهم، يسيئون صنعاً ويحسبون أنهم محسنون، يبذرون جهودهم في بناء الأوهام، واتخاذ الأنداد لله تعالى، فهم في عمل لا جدوى معه، وجهد لا تعويض عنه، فيبرز تشبيههم بالعنكبوت التي تجهد نفسها، وتشغل بيتها، باتخاذ بيت ليست له مقومات البيوت ولا إحكام البناء، فهو نتاج واهن ضعيف، وكذلك عبادتهم في الضعة والضعف، قال تعالى:

﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلْعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتْ بَيْتًا ۖ وَإِنَّ أَوْهَنَ ٱلْبُيُوتِ لَبَيْتُ ٱلْعَنكَبُوتِ ۖ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾[1].

ب ـ وحينما يجد القرآن اليهود، وقد كلفوا ثقل الأمانة وأدركوا سر العقيدة، وتحملوا عبء التوراة، ثم نكصوا على أعقابهم، وتخلوا عن كل ذلك، فهم لا يعملون بمضمونها ولا يصيخون سمعاً لندائها، تاركين وراءهم الحق المبين، والصراط المستقيم، فهم والحالة هذه على درجة قصوى من الغباء والضياع؛ حينما يلاحظهم هكذا وعلى هذا المستوى فتشبيههم بالحمار وهو يحمل كتباً نفيسة جاء مطابقاً لمقتضى ظروفهم الفعلية التي يحيونها، إذ ليس من شأن الحمار أن يستفيد بمضامين الكتب، وليس له منها إلا الثقل في الحمل، وكذلك شأنهم حينما تبينوا صدق الرسالة المحمدية بأنباء التوراة عنها ثم خلفوها وراء ظهورهم، ولم يعملوا بما علموا، فالحمار إذن أبلغ تشخيص لهم يمثلون بمجموعة أوضاعه في حالة حمله الأسفار، وفيه إشعار بالمهانة، وتصريح بالتحقير في صورة بائسة مزرية، وكيفية تجلب السخرية والاستهزاء؛ قال تعالى:

﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا ۚ بِئْسَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٥﴾﴾[2].

ج ـ وهذا الذي انسلخ من آيات الله بعد عرفانه بموضعها، وإدراكه لسرها، قد أخلد إلى الأرض، واتبع هواه وضل في غوايته ناصباً لاغباً،

---

(١) العنكبوت: ٤١.
(٢) الجمعة: ٥.

وجد له التشبيه أصدق صورة في الكلب اللاهث، يدلع لسانه، ويسيل لعابه، وتخفق جانباه، في حالتي راحته وتعبه، وصورتي إيوائه وإبعاده، فالكلب هنا: أنسب كائن يراعي مقتضى الحال، فالذي انسلخ يكد ويكدح في تحريف كلمات الله، فهو جاحد لها، أو رافض لمضمونها، فالحالة هذه تمثله وهو ينوء بعبء لم يستفد منه، ويعاني ثقلاً لم ينهض به، وهكذا الكلب في نصبه الكادح بداعٍ وبغير داعٍ، قال تعالى:

﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنۡهَا فَأَتۡبَعَهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ ﴿١٧٥﴾ وَلَوۡ شِئۡنَا لَرَفَعۡنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخۡلَدَ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلۡكَلۡبِ إِن تَحۡمِلۡ عَلَيۡهِ يَلۡهَثۡ أَوۡ تَتۡرُكۡهُ يَلۡهَث...﴾[1].

وهكذا نجد الكائنات ـ وفيما ضربناه من أمثلة الكفاية ـ عنصراً من عناصر التشبيه إقتضته ضرورة الصورة لتحقيق الغرض الفني، فهو لم يرد مستعملاً بوصفه تشبيهاً فحسب، بل بوصفه أسلوباً من أساليب البيان يعتمد عليه النص الأدبي الرفيع في القرآن الكريم لتشخيص الحقيقة من الغموض والإبهام.

٣ ـ وهبات الطبيعة في المناخ والمياه والتربة والأنبات لمسات تشخيصية للتشبيه القرآني، متجانسة كل التجانس بما يحقق العمق الفني بأرقى مدركات التشبيه الحسية لتقريب المعنى العقلي البعيد فتجعله في متناول الفهم والتخييل عند الإنسان.

أ ـ فالقرآن الكريم حينما يشبه أمراً معنوياً طيباً، وعملاً إنسانياً صالحاً، وكلمة نزيهة صادقة، يجد في معطيات الطبيعة، ومنح الكون، تشخيصاً لهذا المدرك العقلي فهو يعده مباركاً ثابتاً متطاولاً، والشجرة الطيبة في نموها وظلالها ورسوخها خير مثال له في التشبيه المنتزع من أمور متعددة، والعكس بالعكس في الأمر المعنوي الخبيث في ملاءمته للشجرة الخبيثة في بقعتها وثمرتها وزعزعتها عن الأرض، وهو بهذا يضفي الظل المحسوس المعاصر للإنسان على ذلك الظل الخفي المعقول الذي لا يدرك

---

(١) الأعراف: ١٧٥ ـ ١٧٦.

إلا بتصويره وتخيله شاخصاً، وذلك قوله تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ (٢٤) تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (٢٥) وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ (٢٦)﴾[1].

ب ـ وهو حينما يريد تشبيه الصدقات التي لا تجلب نفعاً، ولا تدفع ضراً، ولا تستنزل رحمة، لأنها امتزجت بما يفسدها من الرياء بين الناس تارة، واختلطت بما يعكرها من المن والأذى تارة أخرى، يجد في «الصفوان» الذي يغطيه غشاء شفاف من التراب فيصيبه المطر فيتصلب ويتجمد عليه، فيعود متحجراً صلداً، صورة شاخصة لبلوغ التشبيه ذروته في التجسيد، وذلك بتخيل هذا الحجر ناتئاً بارزاً وقد غطي بغلاف خارجي من التراب المبتل بوابل المطر، تعبيراً عن القلب يعود في غشاوة مما داخله من الرياء، أو بما نفث من المن والأذى، فبدلاً من أن يساعد المطر المنصب عليه في إزالة التراب والقذى المتراكم، وإذا به يزيد الحجر قساوة، ويتصلب به هيكلاً متحجراً لا ينقد، أنظر ذلك في قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (٢٦٤)﴾[2].

بينما تطالعنا الصورة الأخرى لهذا العمل ـ والحديث ينصب حول الصدقات ـ مقترنة بطلب مرضاة الله، وتثبيت النفوس، وإذا بها حقيقة أخرى تمثل مغاداة الرحمة ومعاودة البركة، والموضوع نفسه، ولكن الموضع قد تغير فعاد الفرق متميزاً، وذلك قوله تعالى:

---

(١) إبراهيم: ٢٤ ـ ٢٦.

(٢) البقرة: ٢٦٤.

﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍۭ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَـَٔاتَتْ أُكُلَهَا ضِعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ فَطَلٌّ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٦٥﴾﴾[1].

فالقلب هنا منجذب بعامل روحي، فانفتح لتلقي التوبات وبذلها على فطرتها، وسبيلها المطلوب، كما تتفتح الأرض في المكان الرحب الفسيح، والذروة المرتفعة العالية، تباركها النسمات، وتباكرها المزن، فيتضاعف عطاؤها، ويزكو ثمرها. فالصورة التشبيهية مستلة من طبيعة الأرض في قسوتها وبركتها في كلا الموضعين، وممتزجة بعوامل المناخ في تقلباته وهباته، ولكنها تترصد أيضاً مناخ المرء في سلوكه، وتتلبث طبيعة الإنفاق في أسلوبه، فما كان جافاً غليظاً منهما شبه بمثله وهو الحجر الصلد، وما جاء متفتحاً متبرعماً شبه بمثله، وهو البقعة الطيبة في نشز من الأرض، تغاديها السحب، ويراوحها الغيث والندى[2].

جـ - ويحاول التشبيه القرآني أن يقرب صورة تكالب الناس في الحياة الدنيا، وتفاخرهم بما لا يبقى، وتكاثرهم بما يفنى فتتمثل أمامه هيأة الغيث المنقطع عن الزرع بعد إنعاشه له لحظات ولمحات، وإذا به يجف دون إنذار، فيصفر الزرع ويتفتت نتيجة لعدم الموازنة في السقي والإرواء، ليصبح حطاماً تذروه الرياح، وهشيماً تتناقله الأجواء، فبينا هو نبات يعجب الزارعين، وإذا به هباء يتطاير من هنا وهناك، والتشبيه يضع هذه الصورة في ملابساتها المتناقضة، ومضاعفاتها غير المترقبة تجاه أمر الدنيا، وحيال المعجبين بزخارفها، والمكاثرين بأوضارها لتكون مثلاً لقوله تعالى:

﴿كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمًا...﴾[3].

من خلال ما تقدم قد أدركنا بعمق ظاهر التشبيه الفني في القرآن

---

(١) البقرة: ٢٦٥.

(٢) ظ: المؤلف، الصورة الفنية في المثل القرآني: ١٩٠ وما بعدها.

(٣) الحديد: ٢٠.

الكريم مقترنة في أبعاد متعددة بالظواهر الكونية، والكائنات الحية، كما لمسنا فيها بالذات انتزاع وجه الشبه من أمور متعددة قائمة على مجموعة الصور المستنبطة من اللوحة التصويرية التي يرسمها المشهد التشبيهي، حتى عاد التشبيه التمثيلي المركب سمة بارزة لهذه المظاهر الحية في صوره وألواحه عند التشخيص.

الفصل الرابع

التصوير الاستعاري

١ ـ تحديد الاستعارة

٢ ـ قيمة التصوير الاستعاري

٣ ـ أصول الشبه الاستعاري

٤ ـ خفاء الشبه الاستعاري

٥ ـ أقسام الاستعارة وأنواعها

تحديد الاستعارة

للبلاغيين عدة تعريفات متناثرة لتحديد مصطلح الاستعارة، قد تختلف في اللفظ والتعبير، ولكنها قد تتحد في المعنى والمدلول، بيد أن بعضها قد خلط الأصل اللغوي بالمعنى الاصطلاحي، والبعض الآخر قد فصل بينهما، وتحدث عنهما، وهناك من عني بالصيغة الاصطلاحية فحسب.

وفيما يأتي نقدم عرضاً ملخصاً لتعريفات القوم ونظرياتهم:

١ ـ قال الجاحظ (ت: ٢٥٥ هـ) إن «الاستعارة تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه»[١].

وواضح من تعريفه عنايته بالجانب اللغوي، وإن انطبق على جزء من المعنى الاصطلاحي كما سيأتي.

٢ ـ ذهب ابن قتيبة (ت: ٢٧٦ هـ) إلى أن:

«العرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى أو مجاوراً لها أو مشاكلاً»[٢].

وتعريفه أكثر انطباقاً على الاصطلاح من تعريف سابقه الجاحظ، وإن شمل المجاز في وجوهه وعلاقاته.

(١) الجاحظ، البيان والتبيين: ١/١٥٣.

(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ١٠٢.

٣ ـ يرى ثعلب (ت: ٢٩١ هـ) في استعمال الاستعارة: أن يستعار للشيء اسم غيره أو معنى سواه[١].

وهو تعريف موجز جمع إلى جانب الأصل اللغوي شيئاً من المعنى الاصطلاحي.

٤ ـ ويذهب ابن المعتز (ت: ٢٩٦ هـ) إلى أن: «إستعارة الكلمة لشيء لم يعرف بها من شيء قد عرف»[٢]. وهذا معنى عام قد يشمل صنوف البيان كافة، وأنواع المجاز اللغوي.

٥ ـ وقد عرفها القاضي الجرجاني (ت: ٣٦٦ هـ) بقوله: «الاستعارة ما أكتفي فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها. وملاكها تقريب الشبه ومناسبة المستعار له للمستعار منه، وامتزاج اللفظ؛ بالمعنى حتى لا يوجد بينهما منافرة، ولا يتبين في أحدهما إعراض عن الآخر»[٣].

وهذا التعريف أكثر تحديداً من سابقيه، وأدق شمولاً لخصائص الاستعارة الفنية، وملامحها البيانية، وهو أول بادرة متناسبة مع المعنى الاصطلاحي للاستعارة.

٦ ـ ويقول الرماني (ت: ٣٨٦ هـ):

«الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل للإبانة»[٤].

وقد نقل تعريفه حرفياً ابن سنان الخفاجي (ت: ٤٦٦ هـ)[٥]. ورد عليه العلوي يحيى بن حمزة (ت: ٧٤٩ هـ) من عدة وجوه[٦].

---

(١) ثعلب، قواعد الشعر: ٤٦.
(٢) ابن المعتز، البديع: ٢.
(٣) القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه: ٤١.
(٤) الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل: ٧٩.
(٥) ظ: الخفاجي، سر الفصاحة: ١٣٤.
(٦) ظ: العلوي، الطراز: ١/١٩٩.

ومع ذلك فإن تعريف الرماني للاستعارة يقارب المعنى الاصطلاحي في عدة اعتبارات بيانية كما سيظهر.

٧ ـ ويوضح الحاتمي (ت: ٣٨٨ هـ) تعريفها بقوله:

«حقيقة الاستعارة أنها نقل كلمة من شيء قد جعلت له إلى شيء لم تجعل له»[١].

وهو ينظر في ذلك إلى النقل الاستعاري في الاستعمال المجازي.

٨ ـ وكان أبو هلال العسكري (ت: ٣٩٥ هـ) قد تعامل مع هذا المصطلح معاملة جديدة في حدود كبيرة فقال إنها: «نقل العبارة عن موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض، وذلك الغرض إما أن يكون شرح المعنى وفضل الإبانة عنه، أو تأكيده والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل من اللفظ، أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه. وهذه الأوصاف موجودة في الاستعارة المصيبة، ولولا أن الاستعارة المصيبة تتضمن ما لا تتضمنه الحقيقة من زيادة فائدة لكانت الحقيقة أولى منها استعمالاً»[٢].

٩ ـ والتعريفات السابقة وإن تشابهت في إيضاح المصطلح حيناً، وبجانبه اللغوي حيناً آخر، إلا أننا نميل إلى الكشف العلمي فيما أبانه أبو هلال العسكري، وإن كان قدامة بن جعفر (ت: ٣٣٧ هـ) قد علل من ذي قبل ظاهرة الاستعارة عند العرب بزيادة الألفاظ على المعاني عندهم، فعبروا عن المعنى الواحد بعبارات كثيرة، وربما كانت مشتركة بينه وبين غيره[٣].

وهذا وإن انطبق على الاستعارة فإنه ينطبق على جميع ما توسع فيه العرب من البيان، إلا أن ما أبانه أبو هلال كما أسلفنا بالنسبة للاستعارة ملخصاً في النقل للمعنى من لفظ إلى لفظ، واستحداث معنى جديد في اللفظ، وجعل الكلمة ذات دلالة لم تجعل لها في أصل اللغة، وزيادة

(١) الحاتمي، الرسالة الموضحة: ٢٩.
(٢) العسكري، كتاب الصناعتين: ٢٧٤.
(٣) ظ: قدامة بن جعفر، نقد النثر: ٥٥.

الفائدة في الاستعمال الاستعاري بدلاً عن الاستعمال الحقيقي، سيبقى ما حققه كشفاً جديداً يتناسب مع ما أكده فيما ضرب من نموذج قرآني رفيع شاهداً على ذلك بقوله:

«والشاهد على أن للاستعارة المصيبة من الموقع ما ليس للحقيقة، أن قوله تعالى:

﴿يَوۡمَ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾[1] أبلغ وأحسن وأدخل مما قصد له من قوله لو قال: يوم يكشف عن شدة الأمر، وإن كان المعنيان واحداً، ألا ترى أنك تقول لمن تحتاج إلى الجد في أمره: شمر عن ساقك فيه، وأشدد حيازيمك له، فيكون هذا القول أوكد في نفسه من قولك: جد في أمرك»[2].

وما ذهب إليه أبو هلال متساوق لما وجدنا عليه أرسطو من ذي قبل حينما عد الاستعارة من أعظم الأساليب الفنية، وأنها آية الموهبة التي لا يمكن تعلمها من الآخرين[3].

١٠ ـ ويرى عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) في الاستعارة: «أنك تثبت بها معنى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ، ولكنه يعرفه من معنى اللفظ»[4].

وقد جاء هذا التعقيب له بعد تعريفها من قبله بقوله:

«الاستعارة أن تريد تشبيه الشيء بالشيء وتظهره وتجيء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجريه عليه»[5].

ويتضح من تعريف عبد القاهر وتعقيبه، أن هناك لفظاً ومعنى، وهناك معنى اللفظ، والاستعارة تختص بالألفاظ، ولكنه قد أشرك المضمون بالإضافة إلى الشكل في جلاء الصورة الاستعارية، أو المعنى في إدراك

---

(١) القلم: ٤٢.
(٢) أبو هلال العسكري، الصناعتين: ٢٧٤.
(٣) ظ: شكري عياد، أرسطو طاليس، فن الشعر: ١٧٦.
(٤) الجرجاني، دلائل الإعجاز: ٣١.
(٥) المصدر نفسه: ٥٣.

مؤدى اللفظ بقوله: (معنى اللفظ)، وهذه هي العلاقة التي كشفها عبد القاهر بين اللفظ والمعنى في نظرية النظم، وأكدها في مجالات شتى من معالجاته البلاغية.

١١ ـ وقد تعقب عبد القاهر كل من فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦ هـ) فنقل تعريفه لها حرفياً[١]. والسكاكي حينما قال:

«هي أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به، دالاً على ذلك بإثباتك للمشبه ما يخص المشبه به»[٢].

وجاء ابن الأثير (ت: ٦٣٧ هـ) مقتفياً خطوات الجرجاني وما استفاده منه الرازي والسكاكي فقال:

«حد الاستعارة: نقل المعنى من لفظ إلى لفظ لمشاركة بينهما مع طي ذكر المنقول إليه، لأنه إذا احترز فيه هذا الاحتراز اختص بالاستعارة وكان حداً لها دون التشبيه»[٣].

وتتبع هذه المعاني والألفاظ والإشارات نفسها فيما بعد كل من ابن أبي الأصبع[٤]. وبدر الدين بن مالك[٥] والخطيب القزويني[٦]. وأعطوا الدلالات ذاتها.

وقد اتضح مما تقدم أن أبا هلال العسكري كان له فضل السبق في دقة التعريف والتمثيل له، وأن عبد القاهر قد أعطاه الصيغة العلمية والصفة الاصطلاحية، وتابعه عليه كل من الرازي والسكاكي وابن أبي الأصبع وابن مالك والقزويني.

---

(١) ظ: الرازي، نهاية الإعجاز: ٨٢.
(٢) السكاكي، مفتاح العلوم: ١٧٤.
(٣) ابن الأثير، المثل السائر: ١/٣٦٥.
(٤) ظ: ابن أبي الاصبع المصري، بديع القرآن: ١٩.
(٥) ظ: ابن مالك، المصباح: ٦١.
(٦) ظ: الخطيب القزويني، الإيضاح: ٢٧٨.

وتأسيساً على ما سبق يُعد أبو هلال العسكري وعبد القاهر الجرجاني من أوائل من أرسوا دعائم هذا المصطلح فنياً.

قيمة التصوير الاستعاري

الاستعارة فن قولي، قد يجمع بين المتخالفين، ويوفق بين الأضداد، ويكشف عن إيحائية جديدة في التعبير، لا يحس بها السامع في الاستعمال الحقيقي، وهي من أبرز صور البيان العربي، وأروع مشاهد التصوير الفني، جلىٰ فيها القرآن بكثير من مواطنه، وتناولها الحديث في جملة من شذراته، وتداولها الشعر العربي في أوابده وشوارده، وما عسىٰ أن يعرض الباحث لقيمة التصوير بالاستعارة، وخصائص استعمالاتها البلاغية، بعد أن وشحها عبد القاهر الجرجاني بحلة وصف لا تبلى، وقلدها بوسام شرف لا يفنى، وتوجها بمزايا بيان لا تنبو، ووهجها بلآلىء كمال لا تخبو، فقال:

«وهي أمدّ ميداناً، وأشد افتناناً، وأكثر جرياناً، وأعجب حسناً وإحساناً، وأوسع سعة وأبعد غوراً، وأذهب نجداً في الصناعة وغوراً، من أن تجمع شعبها وشعوبها، وتحصر فنونها وضروبها، نعم وأسحر سحراً، وأملأ بكل ما يملأ صدراً، ويمتع عقلاً، ويؤنس نفساً، ويوفر أنساً، وأهدى إلى أن تهدىٰ إليك أبداً عذارى، قد تخير لها الجمال، وعني بها الكمال، وأن تخرج لك من بحرها جواهر، ان باهتها الجواهر مدت في الشرف والفضيلة باعاً لا يقصر، وأبدت من الأوصاف الجليلة محاسن لا تنكر، وردت تلك بصفرة الخجل، ووكلتها إلى نسبتها إلى الحجر، وأن تثير من معدنها تبراً لم تر مثله، ثم تصوغ فيها صياغات تعطل الحلي، وتريك الحلي الحقيقي، وأن تأتيك على الجملة بعقائل يأنس إليها الدين والدنيا، وفضائل لها من الشرف الرتبة العليا، وهي أجل من أن تأتي الصفة على حقيقة حالها، وتستوفي جملة جمالها.

ومن الفضيلة الجامعة فيها أنها تبرز هذا البيان أبداً في صورة مستجدة تزيد قدره نبلاً، وتوجب له بعد الفضل فضلاً، وإنك لتجد اللفظة الواحدة قد اكتسبت فيها فوائد حتى تراها مكررة في مواضع ولها في كل واحد من تلك المواضع شأن مفرد، وشرف منفرد، وفضيلة مرموقة، وخلابة مرموقة،

ومن خصائصها التي تذكر بها وهي عنوان مناقبها أنها تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ، حتى تخرج من الصدفة الواحدة عدة من الدرر، وتجني من الغصن الواحد أنواعاً من الثمر، وإذا تأملت أقسام الصنعة التي بها يكون الكلام في حد البلاغة، ومعها يستحق وصف البراعة، وجدتها تفتقر إلى أن تعيرها حلاها، وتقصر عن أن تنازعها مداها، وصادفتها نجوماً هي بدرها، وروضاً هي زهرها، وعرائس ما لم تعرها حليها فهي عواطل، وكواعب ما لم تحسنها فليس لها في الحسن حظ كامل، فإنك لترى بها الجماد حياً ناطقاً، والأعجم فصيحاً، والأجسام الخرس مبينة، والمعاني الخفية بادية جلية، وإذا نظرت في أمر المقاييس وجدتها ولا ناصر لها أعز منها، ولا رونق لها ما لم تزنها، وتجد التشبيهات على الجملة غير معجبة ما لم تكنها، إن شئت أرتك المعاني اللطيفة التي هي من خبايا العقل كأنها قد جسمت حتى رأتها العيون، وإن شئت لطفت الأوصاف الجسمانية حتى تعود روحانية لا تنالها إلا الظنون، وهذه إشارات وتلويحات في بدائعها، وإنما ينجلي الغرض منها ويبين إذا تكلم على التفاصيل، وأفرد كل فن بالتمثيل... إلخ»[1].

وبعد هذا الوصف المستفيض لخصائص الاستعارة وسماتها، وفلسفتها وأغراضها، وموقعها وكيانها، يتعرض عبد القاهر إلى التفصيل، ويقسمها وينظر لها بما يعد تجلية لخصائص الاستعارة فنياً، وتحقيقاً في قيمتها بلاغياً.

إننا نستطيع أن نلمس في الاستعارة عدة خصائص فنية يمكن إجمالها بالشكل الآتي:

أ ـ إن الاستعارة تنتقل بالنص من الجمود اللفظي المحدد له إلى السيرورة في التعبير، والمرونة في الاستعمال، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾[2].

إنك تقف مبهوراً أمام بلاغة التعبير، ودقة المعنى، وسيرورة

---

(١) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة: ٤٠ ـ ٤٢.
(٢) مريم: ٤.

الألفاظ، فالمستعار منه هو النار، والمستعار له هو الشيب، وقد جمعهما معنى حسي بوجه حسي، وهو التوهج، وإنك لا تجد ذلك في: وازداد الرأس شيباً، ولا في: شاب رأسي، ولا في غيرهما عند التقدير، فكأن اللفظ بصيغته الاستعارية وضعت لهذا المعنى السيار.

ب ـ يتجلى في الاستعارة إعطاء صفة الفعل لمن لا يفعل، وإضاءة الكائنات بالتصرف وإن لم تتمكن، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿إِذَآ أُلْقُوا۟ فِيهَا سَمِعُوا۟ لَهَا شَهِيقًا وَهِىَ تَفُورُ ۝٧ تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ ٱلْغَيْظِ ۖ كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝٨﴾[1] وما فيه من إضفاء صفة من يعقل إلى ما لا يعقل، ومزية من يعمل إلى من لا يعمل، وفضيلة الفعل إلى من لم يفعل، ويكفي أن أحيلك إلى أبي هلال العسكري ليكشف لك هذا المصدر البياني من جانب آخر بالإضافة إلى ما سبق بقوله:

«حقيقة الشهيق ها هنا الصوت الفظيع، وهما لفظتان، والشهيق لفظة واحدة، فهو أوجز على ما فيه من زيادة البيان. وتميز: حقيقته تنشق من غير تباين، والاستعارة أبلغ، لأن التميز في الشيء هو أن يكون كل نوع منه مبايناً لغيره، وصائراً على حدته، وهو أبلغ من الانشقاق، لأن الانشقاق قد يحصل في الشيء من غير تباين، والغيظ: حقيقته شدة الغليان، وإنما ذكر الغيظ، لأن مقدار شدته على النفس مدرك محسوس، ولأن الانتقام منا يقع على قدره، ففيه بيان عجيب، وزجر شديد لا تقوم مقامه الحقيقة البتة»[2].

وفضلاً عما سبق إليه أبو هلال نجد الاستعارة قد حققت في الألفاظ الثلاثة: الشهيق، تميز، الغيظ، دلالة لا يمكن استيعابها في الألفاظ الاعتيادية لو استبدلت فيها، وفي هذا الاستعمال صوت نار جهنم بصورة هائلة تخيلتها ازددت منها رعباً، وملئت منها فزعاً، وكأنها مخلوق ذو قوة وبطش، ومجهول ذو منظر عبوس.

ج ـ يتمثل في الاستعارة، تهويل الأمر، ودقة المبالغة، وشدة الوقع، ويمثل هذا الملحظ قوله تعالىٰ:

---

(١) الملك: ٧ ـ ٨.

(٢) العسكري، كتاب الصناعتين: ٢٧٧.

﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ۝﴾[1].

فالمراد ذر بأسي، وأترك عذابي وعقوبتي، إلا أن المبالغة في التهديد، والشدة في الوعيد، اقتضت نسبة ذلك إليه ـ تعالى ـ ولو استعمل غير هذا اللفظ لما قام مقامه، ولا أدى دلالته، ولبقيت الصورة المرادة غير ماثلة للعيان كما هو الحال الآن.

د ـ تريك الاستعارة في تعبيرها إشاعة الحياة في الجماد، وإفاضة الحركة عند الكائنات، وكأنها ناطقة تتكلم، ومكلفة تمتثل، وقادرة تتصرف، كما في قوله تعالىٰ:

﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ۝﴾[2].

وفي هذا دلالة على التوسع في اللغة، والمبالغة في الإيجاز، والتفنن في التصوير، فإشاعة الحركة في السماء والأرض تغني عن شرح إطاعتهما وكيفيته بالتقدير أو التسخير، وإضافة هذه المقدرة في الاستماع والاستجابة تكفي عن البيان المستفيض في الإبداع، وتصورها بهيئة من يعي ويسمع وينطق تغني عن التمثيل والتشبيه.

هـ ـ يلاحظ في الاستعارة التقريب الوصفي، ومراعاة المناسبة، ولمح الصلة بين الأصل والنقل الاستعاري، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ الَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ . . .﴾[3].

«وهذا الوصف إنما هو على ما يتلوح للعين لا على حقيقة المعنى، لأن الليل والنهار اسمان يقعان على هذا الجو عند إظلامه لغروب الشمس وإضاءته لطلوعها، وليسا على الحقيقة شيئين يسلخ أحدهما من الآخر، إلا أنهما في رأي العين كأنهما ذلك، والسلخ يكون في الشيء الملتحم بعضه ببعض، فلما كانت هوادي الصبح عند طلوعه كالملتحمة بإعجاز الليل

---

(١) المدثر: ١١.
(٢) فصلت: ١١.
(٣) يس: ٣٧.

أجرى عليها اسم السلخ، فكان أفصح من قوله لو قال: نخرج، لأن السلخ أدل على الالتحام المتوهم فيهما من الإخراج»[1].

وكل ما تقدم من خصائص يوحي بأن الاستعارة هي التي لونت هذه الصور، وكشفت أصالة ما يريد القرآن في التعبير عنه بآياته المشتملة على الاستعارة لغرض خاص يمنحها قوة الأمثال من جهة في السيرورة والانتشار، والدرجة البلاغية في المتانة والجودة من جهة أخرى، بحيث يعود لفظ الاستعارة متميزاً لا يسد مسدّه لفظ آخر، ولا يشاكله تعبير مقارب، وتلك لمحات فنية مؤثرة، وأسرار جمالية متناهية آثرت التصوير الاستعاري بإضافات تحدت المفهوم الحقيقي للكلمات في أصل اللغة، وبذلك بلغت الاستعارة في القرآن الكريم مرتبة الإعجاز، وفاقت المستوى الحضاري للكلمات في ذروة تطورها وعطائها عند العرب.

يقول الدكتور أحمد بدوي متحدثاً عن تأثير الاستعارة القرآنية:

«وإذا أنت مضيت إلى الألفاظ المستعارة رأيتها من هذا النوع الموحي لأنها أصدق أداة تجعل القارىء يحس بالمعنى أكمل إحساس وأوفاه، وتصور المنظر للعين، وتنقل الصوت للأذن، وتجعل الأمر المعنوي ملموساً محساً. . . فقد يجسم القرآن المعنىٰ، ويهب للجماد العقل والحياة، زيادة في تصوير المعنى وتمثيله للنفس، وذلك بعض ما يعبر عنه البلاغيون بالاستعارة المكنية، ومن أروع هذا التجسيم قوله سبحانه:

﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ. . .﴾[2].

ألا تحس بالغضب هنا كأنه إنسان يدفع موسى ويحثه على الانفعال والثورة، ثم سكت وكف عن دفع موسى وتحريضه»[3].

إن جميع الصور الاستعارية التي تشتمل عليها فقرات جملة من الآيات القرآنية، لا يمكن أن تتجلى على حقيقتها إلا بالاستعارة بحيث

---

(١) العسكري، كتاب الصناعتين: ٢٧٩.
(٢) الأعراف: ١٥٤.
(٣) أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن: ٢١٧ و ٢٢٢.

يضيق اللفظ الحقيقي عن الإحاطة الشمولية بكنه المراد منها دون الصوت الاستعاري، وليس هنا مجال الكشف المركز عن هذه الخصائص، والتطويل في الإشارة إليه، وإنما هو التنظير لمعرفة هذه الدقائق والأسرار، وسيتكفل مجمل البحث بجلاء هذه الصورة ونقائها، من خلال قراءتنا المتأصلة لنماذج الاستعارات في القرآن الكريم.

أصول الشبه الاستعاري:

أجمع البلاغيون أن للاستعارة ثلاثة أركان هي:

١ ـ المستعار منه، وهو المشبه به.

٢ ـ المستعار له، وهو المشبه.

٣ ـ المستعار، وهو اللفظ المنقول.

أما الأول والثاني فهما طرفا الاستعارة، ولا بد أن يحذف أحدهما إلى جانب وجه الشبه حتى تصبح الاستعارة، ولما كانت الاستعارة تشبيهاً حذفت أداته، كان التأكيد للشبه الاستعاري ناجماً عن كون التشبيه في هذا الجزء من الاستعارة هو الصورة التي يتخذها الشكل، أو الصيغة التي تمثل النموذج الأدبي، لهذا فلا بد لنا من الالتفات نحو هذه الصيغة والسير معها. وقد أدرك عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) هذه الظاهرة إدراك الخبير المتخصص فقسم مآخذ الشبه الاستعاري ومواطنه إلى أصول:

الأصل الأول: أن يؤخذ الشبه من الأشياء المشاهدة والمدركة بالحواس على الجملة للمعاني المعقولة.

الأصل الثاني: أن يؤخذ الشبه من الأشياء المحسوسة لمثلها، إلا أن الشبه مع ذلك عقلي.

الأصل الثالث: أن يؤخذ الشبه من المعقول للمعقول[1]. والحق أن تقرير عبد القاهر لهذا التقسيم على جانب كبير من الأهمية، إذ يصدر فيه

(١) الجرجاني، أسرار البلاغة: ٦١.

عن نقاء بلاغي سليم في ترصد مصادر الشبه في الاستعارة، والتي لا تعدو أن تكون وجهاً من هذه الوجوه: حسياً أخذ لمعنى حسي، أو حسياً أخذ لمعنى عقلي، أو عقلياً أخذ لمعنى عقلي.

ونستدرك عليه العقلي الذي أخذ لمعنى حسي، ولعل السبب في إهماله ـ عنده ـ يرجع إلى أن حديثه منصب على ما يدرك بالنظرة العقلية فحسب، بدليل حديثه عن الأصل الثاني وهو آخذ الشبه الحسي إلى مثله، فإنه يعقب عليه بقوله: «إلا أن الشبه مع ذلك عقلي»[1]، أو لأن الاستدلال على المعنى الحسي بأمر عقلي خارج عن الأصل، لأن المحسوس أصل، والمعقول فرع، فكأنه استدلال على الأصل بالفرع، أو لأن مهمة الاستعارة تقريب البعيد لا تبعيد القريب، والاستدلال على المحسوس بالمعقول من هذا الباب، لأن المحسوس أقرب فهماً من المعقول الذي يكد الفكر فيه ويكدح، وبوصفه بديهياً لا يحتاج إلى إثبات، وهو نادر الوقوع عادة فأهمل[2].

ولما كان حديثنا عن الاستعارة في تقويم الفن القولي لا يعدو هذه الوجوه، فقد رجحنا أن تكون الأصول العامة في عناصر الشبه الاستعاري التي أوردها عبد القاهر هي الضوء الكاشف عن البعد الفني في الاستعارة لأن فيها اتجاهاً إلى معرفة روح الاستعارة وجوهرها، وما هي عليه من التخييل والتمثيل، وهذا ما يهمنا رصده في استعارات القرآن الكريم، بوصفها عنصراً أصيلاً من عناصر الصورة الفنية التي أرسى عليها قواعده.

وقد لمست في الاستعمال الاستعاري للقرآن الكريم الميل إلى أخذ الشبه من الشيء المحسوس إلى المعقول في الأغلب، ومن ثم وجدت النماذج تميل إلى أخذ الشبه من المحسوس إلى المحسوس، وأخيراً من المعقول إلى المعقول، وهذه هي الأصول الثلاثة التي يستنبط منها وجه التشبيه الاستعاري في القرآن الكريم، ونماذج هذه الأصول كما يأتي؟

---

(١) المصدر نفسه: والصفحة.

(٢) ظ: المؤلف، الصورة الفنية في المثل القرآني: ٢٠١.

الأصل الأول:

وهو أخذ الشبه الاستعاري من الحسي إلى العقلي، وهو أكثر أنواع الشبه في القرآن الكريم، ويمكن تجسيده في النماذج الآتية:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَٱتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ٱلَّذِىٓ ءَاتَيْنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنْهَا...﴾[١] فقد استعار كلمة «انسلخ» وعبر بها تعبيراً دقيقاً عن مدى التخلي التام عن آيات الله تعالى، فهي تصور حالة النزع الشديد في مفارقتها، وتمثل انحسار هذا الضوء الهادي عن قلب هذا الرجل تدريجياً حتى عاد فارغاً من الهداية شيئاً فشيئاً.

وهذه الاستعارة تمثل دوراً مهماً في رسم المشهد التصويري لحالة هذا الرجل في تلاشي عناصر الخير عنده جملة، وتجرده منها تجرداً كاملاً يوحي بكيفية تجرد الشاة عن إهابها، ونزعها لردائها أثناء السلخ، في بطء وتدرج وشدة حتى عادت سنخاً آخر في الهيكل والصورة والتحول، وكذلك أمر هذا الرجل إذ استحال إلى حقيقة أخرى جوفاء مترهلة.

وبديهي أن الآيات في إدراك المعرفة أمر عقلي، وأن السلخ أمر مادي، فأستعير هنا المحسوس للتعبير عن المعقول بصورة شاخصة تنبض بالتعبير الحي، فتثبت الحقيقة الواقعة للأمر من المجرد العقلي إلى الإدراك الحسي المتميز[٢].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ وَيَقْطَعُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿٢٧﴾﴾[٣] فقد أستعير النقض، وهو الحل وهو حسي إلى عدم الوفاء بالعهود وهو عقلي، وأستعير القطع وهو حسي، إلى ترك البر وهو أمر عقلي «والنهي عن قطع الرحم إنما هو نهي عن قطع صلتها بالبر فهو قطع مجازي، لأن القطع الحقيقي فصل جرم عن جرم»[٤]. وكذلك بالنسبة إلى نقض الميثاق،

---

(١) الأعراف: ١٧٥.

(٢) ظ: المؤلف، الصورة الفنية في المثل القرآني: ٢٠٢.

(٣) البقرة: ٢٧.

(٤) عز الدين بن عبد السلام، الإشارة إلى الإيجاز: ٦٩.

فالنقض الحقيقي: «إزالة التأليف والالتيام، ثم تشبه به ترك الوفاء بمقتضى العهود والعقود، شبه العهد والعقد بشيء ألف محكماً ثم أزيل تأليفه بنقضه مع أن بقاء تأليفه أصون من نقضه، والعهود في نفسها لا تنقض وإنما تنقض أحكامها»[1].

وما يقال في كلمتي «النقض» و «القطع» يقال في «يوصل» فليس المراد بها وصل الشيء المادي بشيء مثله، كوصل الحبل بالحبل، والقطعة بالقطعة، والبناء بالبناء، بل المراد هو المعنى الاستعاري من اللفظ، وهو البر خلاف القطع في معناه الاستعاري.

وكل هذه الألفاظ في الآية الكريمة، إنما أستعيرت من المحسوس لإثبات أمر عقلي في أشكاله كافة.

٣ ـ قوله تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ...﴾[2] فقد استعار الذوق، وهو مما يحس في الطعم إلى الخوف وهو مما يدرك في النفس، وإلى الجوع وهو مما يعرف بالعقل، والجوع والخوف يدركان، ولا يلبسان، فعبر عن شدة الملابسة لهما باللباس.

ولعل الشريف الرضي (ت: ٤٠٦ هـ) من أقدم من كشف حقيقة هذه الاستعارة وشرحها بالتفصيل في قوله: «وهذه إستعارة لأن حقيقة الذوق إنما تكون في المطاعم والمشارب، لا في الكسا والملابس. وإنما خرج هذا الكلام مخرج الخبر عن العقاب النازل بهم، والبلاء الشامل لهم، وقد عرف في لسانهم أن يقولوا لمن عوقب على جريمة، أو أخذ بجريرة: ذق غب فعلك، وأجن ثمرة جهلك، وإن كانت عقوبته ليست مما يحس بالطعم، ويدرك بالذوق، فكأنه سبحانه لما شملهم بالجوع والخوف على وجه العقوبة حسن أن يقول تعالى: فأذاقهم ذلك، أي أوجدهم مرارته كما يجد الذائق مرارة الشيء المرير، ووخامة الطعم الكريه، وإنما قال سبحانه: (لباس الجوع) ولم يقل طعم الجوع والخوف، لأن المراد بذلك ـ والله أعلم ـ وصف تلك الحال بالشمول لهم، والاشتمال عليهم، كاشتمال

(١) المصدر نفسه: ٧٠.

(٢) النحل: ١١٢.

الملابس على الجلود، لأن ما يظهر منهم عن مضيض الجوع وأليم الخوف، من سوء الأحوال، وشحوب الألوان، وضؤولة الأجسام، كاللباس الشامل لهم، والظاهر عليهم»[1].

وقد أجرى الشريف الرضي رحمه الله هذا الاستعمال الاستعاري على ما استخرجه بذائقته الفنية من طريقة العرب في جريان ذلك على لسانهم في مثل هذه الاستعارات المتمثلة بحديثه، وإبان في ذلك شمول حالة الجوع والخوف لهم كاشتمال الملابس على الجلود. وجاء من بعده الزمخشري (ت: ٥٣٨ هـ) فترجم قوله على شكل اعتراض يفترض فيجاب عنه، وقد أورد صيغته عنده هكذا:

«فإن قلت: الاذاقة واللباس استعارتان فما وجه صحتهما؟ والاذاقة المستعارة موقعة على اللباس المستعار، فما وجه صحة إيقاعها عليه؟ قلت: أما الاذاقة فقد جرت عندهم مجرى الحقيقة لشيوعها في البلايا والشدائد وما يمس الناس منها، فيقولون: ذاق فلان البؤس والضر، وأذاقه العذاب: شبه ما يدرك من أثر الضرر والألم بما يدرك من طعم المر والبشع. وأما اللباس فقد شبه به لاشتماله على الملابس: ما غشي الإنسان والتبس به من بعض الحوادث، وأما إيقاع الاذاقة على لباس الجوع والخوف فلأنه لما وقع عبارة عما يغشى منهما ويلابس، فكأنه قيل: فأذاقه ما غشيهم من الجوع والخوف»[2].

بل هو تعبير دقيق عن شدة مماسة الجوع والخوف للإنسان حتى كأنه قد تلبس فيه لبوساً، ومسه مساً فعلياً لاذعاً، أكثر مما يمس اللباس الجلد.

الأصل الثاني:

وهو أخذ الشبه الاستعاري من المحسوس إلى المحسوس، ونماذجه في القرآن أقل توافراً من سابقه، ويرجح عندي أن يكون السبب في ذلك أن الأمر الحسي واضح على العموم، فلا ضرورة ملحة أن يمنحه القرآن

(١) الشريف الرضي، تلخيص البيان: ١٩٦ وما بعدها.

(٢) الزمخشري، الكشاف: ٢/٦٣٨.

الكريم ما منح الشبه الاستعاري من الذهني إلى الحسي. وبالامكان تقريب هذا الجانب بما يأتي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ...﴾[١] فالأخذ والتزين عمليتان ماديتان محسوستان، والأرض لا تأخذ بالزخرف، ولا هي بقابلة للتزين بذاتها، ولكنها الاستعارة التي تهب الحياة للجماد، وتمنح التصرف للموات حتى عدت الأرض: «آخذة زخرفها على التمثيل بالعروس إذا أخذت الثياب الفاخرة من كل لون واكتستها وتزينت بغيرها من ألوان الزين»[٢]. فكما تتزين الغادة، وتتجلى الحسناء، تتزين هذه الأرض وتأخذ زخرفها بالمعنى المشار إليه، وكلا الموضعين حسيان.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ...﴾[٣] أخذ فيه الشبه من حسي إلى حسي، قال الرضي: «وهذه إستعارة، والمراد، يكاد يذهب بأبصارهم من قوة إيماضه وشدة التماعه»[٤].

فاستعار الخطف، وهو الأخذ بسرعة متناهية للتعبير مقاربة ذهاب البصر بشدة الإيماض، وهما حسيان.

٣ ـ عد الشريف الرضي من الاستعارة[٥]. قوله تعالى: ﴿ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ...﴾[٦] فالريح ليس بها قوة الاشتداد والجري، وهما مما يوصف بهما الجسم المتحرك القادر بالإرادة، ولكن استعير هذا اللفظ لحركتها وهبوبها، تسخيراً، ووجه الشبه الاستعاري فيه حسي وهو الاشتداد إلى حسي وهو الريح.

الأصل الثالث:

وهو أخذ الشبه الاستعاري من معقول إلى معقول، وهو مقتضب فيما

---

(١) يونس: ٢٤.
(٢) النسفي، مدارك التنزيل: ٢/١٢.
(٣) البقرة: ٢٠.
(٤) الشريف الرضي، تلخيص البيان.
(٥) المصدر نفسه: ١٨٤.
(٦) إبراهيم: ١٨.

أحسب، ومرد ذلك يعود إلى أن ممارسة القرآن الكريم الفنية ذات مهمة إيضاحية، والإيضاح إنما يتم بتمثيل المجرد إلى الحاسة، أما تمثيل العقلي بالعقلي فهو انتقال عن الأصل الموضوع له التصوير الاستعاري، ومع هذا فإننا لا نفقد هذا النوع من الشبه الاستعاري في القرآن الكريم، ولعل أبرز مصاديقه هو تلك الآيات الكثيرة التي تتحدث عن الإيمان والكفر مقترنة بالموت والحياة، وكلاهما عقلي، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ...﴾[1] إذا استعار للإيمان الحياة، وللكفر الموت، والإيمان أمر عقلي، والحياة أمر عقلي، والكفر جانب مثالي، والموت معنى مثالي، فهما استعارة عقلي لعقلي من هذا الوجه فحسب، على أن الآية قد أوضحت هذين الأمرين العقليين، بما استعارت لمعرفتهما من أمر واقعي محسوس وهو النور للأول، والظلمات للثاني، وكأن تذييل هذه الاستعارة في هذا الكشف والإيضاح هو استخراج عنصرين من عناصر الطبيعة وهما الظلمات والنور، لإمكان تطبيقهما على حالتي الحياة والموت في الإيمان والكفر، أو الهدى والضلال، أو العلم والجهل، وجميعها أمور معنوية عقلية.

خفاء الشبه الاستعاري:

وكما ظهر في الأصول الثلاثة المتقدمة وجه الشبه الاستعاري، فقد لا يظهر في الاستعارة وجه الشبه، ويكون إلى الخفاء أقرب، وعن الإدراك أبعد، فيعدونه من أحسن أنواع الاستعارة، وقد يبدو وجه الشبه كما تقدم - إلا أن خفاءه أوقع عند البلاغيين.

وقد عبر عن هذه الظاهرة العلوي (ت: ٧٤٩ هـ) في حديثه عن التمثيل، وقد نوافقه في الفكرة، ولكننا نناقشه في النماذج التي اعتمدها أساساً لفكرته، قال:

«ثم إنه [يعني التمثيل] قد يتفاوت في الحسن لأنه يستعمل على وجهين:

(١) الأنعام: ١٢٢.

أحدهما: أن لا يظهر وجه التشبيه في الاستعارة بل يكون تقدير التشبيه فيها عسراً صعباً، فما هذا حاله بعد من أحسن أنواع الاستعارة، وهذا كقوله تعالى:

﴿فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ. . .﴾[1].

فما هذا حاله استعارة لا يظهر فيها وجه التشبيه، فلو أردت التكلف في إظهار وجه المشابهة لخرج الكلام عن حد البلاغة، وكلما ازدادت الاستعارة خفاء ازدادت حسناً ورونقاً، وهذا هو مجراها الواسع المطرد.

وثانيهما: أن يكون هناك مشبه ومشبه به من غير ذكر أداة التشبيه، فما هذا حاله من الاستعارة دون الأولى في الحسن، والتمثيل في القرآن كقوله تعالىٰ:

﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾﴾[2].

فالآية إنما جاءت مسوقة على أن حال هؤلاء الكفار قد بلغوا في الجهل المفرط والعمى المستحكم في الإصرار والجحود على ما هم عليه من الكفر والعناد، بمنزلة من هو أصم أبكم أعمى فلا يهتدي إلى الحق، ولا يرعوي عما هو عليه من الباطل»[3]. والحق أن ما ذكره العلوي وارد بالنسبة للشق الأول في التقرير لا في المثال، وذلك أننا أوضحنا فيما سبق من هذا المبحث أن وجه الشبه الاستعاري في الاذاقة واللباس حسي إلى معنوي عقلي وهما الجوع والخوف، إلا أن يريد بوجه التشبيه العلاقة القائمة بين المشبه والمشبه به لا نسبة هذا الشبه، فيكون الأمر كما قرر.

وأما ما أورده في الطرف الثاني فمناقش فيه إذ قوله تعالى: ﴿صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾﴾[4] من التشبيه البليغ على أسلم الوجوه، لا من الاستعارة كما يتوهم، إذ قد تختلط الاستعارة بالتشبيه البليغ لتوهم اشتمالها

(١) النحل: ١١٢.
(٢) البقرة: ١٨.
(٣) العلوي، الطراز: ٣/٣٤٥.
(٤) البقرة: ١٨.

على ذكر الطرفين، كما في الآية، فقد عد الآلوسي (ت: ١٢٧٠ هـ) فيها ضرباً «من التشبيه البليغ عند المحققين لذكر الطرفين حكماً، وذكرهما قصداً: حكماً أو استعارة ـ مانع من الاستعارة عندهم»[١].

وهذا ردٌ على من زعم أن في الآية استعارة، وهذا التقرير وارد لأمرين:

الأول: إن الحديث عن المنافقين، وهم يملكون أداة السمع ولكن لا يفقهون قولاً، ويحملون آلة النطق وهي اللسان، ولكن لا ينبسون ببنت شفة، وهم يتمتعون بوجود العين، ولكن لا يبصرون شيئاً، إذ لم يسخروا هذه الجوارح في طرقها المشروعة بوصفها وسائل للهداية، ودلائل إلى الحق، لهذا وصفوا بالصم والخرس والعمى، تشبيهاً بمن لا يمتلك هذه الجوارح، فهو أصم حقيقة، وأبكم واقعاً، وأعمى تشخيصاً، ولما اشتمل البيان هنا على المشبه والمشبه به عاد تشبيهاً بليغاً لا استعارة.

الثاني: لو قيل أن في الآية استعارة لوجب أن يكون المستعار له غير مذكور، ولما كان المستعار له مذكوراً وهو (المنافقون) بأعيانهم حملت الآية على التشبيه البليغ، إلا أن يقال أن المستعار له حال المنافقين لا أشخاصهم فتكون حينئذٍ الاستعارة تبعية تصريحية[٢]. «والاستعارة إنما تطلق حيث يطوي ذكر المستعار له، ويجعل الكلام خلواً عنه صالحاً لأن يراد به المنقول عنه والمنقول إليه»[٣]. ولما لم يكن هناك نقل ولا طي عن ذكر المستعار له فهو موجود، فلا وجه لتسمية ذلك بالاستعارة، بل هو بالتشبيه البليغ أليق وأولى.

وليس ما يجري على سنن الاستعارة من طي ذكر المشبه من الاستعارة، بل يرد إلى التشبيه عادة، ففي قوله تعالى:

﴿أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ...﴾[٤].

---

(١) الألوسي، روح المعاني: ١/١٦٩.

(٢) ظ: المؤلف، الصورة الفنية في المثل القرآني: ٢١٢.

(٣) الزمخشري، الكشاف: ١/٧٧.

(٤) البقرة: ١٩.

تشبيه أشياء بأشياء مع طي ذكر المشبهات، ففيها صيب وظلمات ورعد وبرق، ويجاب عنه: بأن ذكر المشبهات قد جاء مطوياً على سنن الاستعارة، إذ المراد شيء واحد من التشبيه وهو المنافق في حالاته وضلالاته، فكأن القرآن أراد تمثيلاً مركباً من عدة أوصاف وحقائق، لموصوف واحد، وحقيقة واحدة حتى تعود الأوصاف كلها بتداخلها وتضامنها شيئاً واحداً وهو التشبيه التمثيلي المركب، المنتزع من صور متعددة.

نعم هناك نوع من الاستعارة الدقيقة التي وردت في ألفاظ القرآن الكريم، وكيفيتها «أن يسكت عن ذكر المستعار ثم يومي إليه بذكر شيء من توابعه وروادفه تنبيهاً عليه... ومنه قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَـٰقِهِۦ...﴾[1] فنبه بالنقض الذي هو من توابع الحبل وروادفه على أنه استعار للعهد الحبل لما فيه من باب الوصلة بين المتعاهدين»[2].

وهذا ملحظ دقيق للغاية، يمكن أن يقال عنه بأنه داخل تحت هذا الباب إذ سكت فيه عن ذكر المستعار.

أقسام الاستعارة وأنواعها:

لعل عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) من أوائل من قسم الاستعارة إلى قسمين: مفيدة وغير مفيدة. فالمفيدة عنده ما كان لنقلها فائدة وهي مدة هذا الفن ومداره، وغير المفيدة ما لا يكون لها فائدة في النقل، وموضعها حيث يكون اختصاص الاسم بما وضع له من طريق أريد به التوسع في أوضاع اللغة والتنوق في مراعاة دقائق في الفروق في المعاني المدلول عليها[3].

وأشار أيضاً إلى أنها استعارة بالاسم تارة وبالفعل تارة أخرى ولمح إلى التصريحية منها والمكنية[4].

(١) البقرة: ٢٧.
(٢) الزركشي، البرهان: في علوم القرآن: ٣/٤٣٩.
(٣) ظ: الجرجاني، أسرار البلاغة: ٢٩.
(٤) ظ: المصدر نفسه: ٤٠.

وكان هذا التقسيم مدار البحث البلاغي عند المتأخرين، حتى إذا تلاقفوا هذه التقسيمات، أضافوا إليها، وشققوها إلى أقسام أخر، تتجاوز العشرة من حيث وجوه الشبه وأدوات التشبيه وأطرافه، مما ذهب برونق الاستعارة التصويري، وبهائها الفني فعادت علماً جافاً لا ينبض بالحياة. ولا كبير أمر في ذكر جميع هذه الأقسام والدخول في تفصيلات تلك الأنواع، والتعقيب على هذا وذاك، ولكننا سنعالج في حدود معينة أهم ما تواضعوا عليه، وأبرز ما ذهبوا إليه، ممثلاً له بما في كتاب الله تعالى من علائم وسمات ومصاديق:

١ ـ الاستعارة التصريحية: وهي ما صرح فيها بلفظ المشبه به دون المشبه، أو ما استعير فيها لفظ المشبه به للمشبه، ومثالها من القرآن الكريم قوله تعالى:

﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ...﴾[1].

ففي هذه الآية استعارتان في لفظي: الظلمات والنور، لأن المراد الحقيقي دون مجازهما اللغوي هو: الضلال والهدى، لأن المراد إخراج الناس من الضلال إلى الهدى، فاستعير للضلال لفظ الظلمات، وللهدى لفظ النور، لعلاقة المشابهة ما بين الضلال والظلمات؛ فكما ترين الظلمات على الآفاق فتحجب الأضواء والاشعاع فكذلك يرين الضلال على القلوب فيحجب الهداية والرشاد. ولتشابه النور بالهدى في مجال الإيمان، فكما ينتشر النور في الآفاق فيملؤها سناءً وبهاءً، فكذلك ينتشر الهدى في القلوب فيملؤها تقوى وإيماناً، هذه العلاقة بين كلا الاستعمالين أدركت عقلاً بقرينة حالية أملاها سياق النظم وترابط المعاني.

وهذا الاستعمال ـ كما ترى ـ من المجاز اللغوي لأنه اشتمل على تشبيه حذف منه لفظ المشبه، وأستعير بدله لفظ المشبه به، وعلى هذا فكل مجاز من هذا السنخ يسمىٰ «استعارة» ولما كان المشبه به مصرحاً بذكره سمي هذا المجاز اللغوي، أو هذه الاستعارة «استعارة تصريحية» لأننا قد

---

(١) إبراهيم: ١.

صرحنا بالمشبه به، وكأنه عين المشبه مبالغة واتساعاً في الكلام.

٢ ـ الاستعارة المكنية: وهي ما حذف فيها المشبه به، أو المستعار منه، حتى عاد مختفياً إلا أنه مرموز له بذكر شيء من لوازمه دليلاً عليه بعد حذفه.

ومثال ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى:

﴿وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى ٱلْغَضَبُ أَخَذَ ٱلْأَلْوَاحَ وَفِى نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ . . . ﴿١٥٤﴾﴾[1].

ففي هذه الآية ما يدل على حذف المشبه به، وإثبات المشبه، إلا أنه رمز إلى المشبه به بشيء من لوازمه، فقد مثلت الآية (الغضب) بإنسان هائج يلح على صاحبه باتخاذ موقف المنتقم الجاد، ثم هدأ فجأة، وغير موقفه، وقد عبر عن ذلك بما يلازم الإنسان عند غضبه ثم يهدأ ويستكين، وهو السكوت، فكانت كلمة (سكت) استعارة مكنية بهذا الملحظ حينما عادت رمزاً للمشبه به.

وأظهر من ذلك في الدلالة قوله تعالى:

﴿وَٱلصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ ﴿١٨﴾﴾[2].

فالمستعار منه هو الإنسان، والمستعار له هو الصبح، ووجه الشبه هو حركة الإنسان وخروج النور، فكلتاهما حركة دائبة مستمرة، وقد ذكر المشبه وهو الصبح، وحذف المشبه به وهو الإنسان، فعادت الاستعارة مكنية.

وهاتان الاستعارتان أعني التصريحية والمكنية نظرا فيهما إلى طرفي التشبيه في الاستعارة، وهما المشبه والمشبه به، فتارة يحذف المشبه فتسمى الاستعارة (تصريحية) وتارة يحذف المشبه به فتسمى الاستعارة (مكنية).

وكان عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) قد أشار ـ كما أسلفنا ـ

---

(١) الأعراف: ١٥٤.
(٢) التكوير: ١٨.

إلى هاتين الاستعارتين ضمناً، فقال عن التصريحية، هي أن تنقل الاسم «عن مسماه الأصلي إلى شيء آخر ثابت معلوم فتجريه عليه وتجعله متناولاً له تناول الصنعة للموصوف»[1].

وقال عن الاستعارة المكنية: «أن يؤخذ الاسم من حقيقته ويوضع موضعاً لا يبين فيه شيء يشار إليه، فيقال: هذا هو المراد بالاسم والذي استعير له وجعل خليفة لاسمه الأصلي ونائباً منا به»[2].

وهذان النوعان أهم أقسام الاستعارة وعمدتها، وهناك تقسيم لها باعتبار لفظها إلى أصلية وتبعية:

٣ ـ الاستعارة الأصلية، وهي ما كان اللفظ المستعار في الأسماء غير المشتقة، وهذا هو الأصل في الاستعارة، ومثاله من القرآن الكريم قوله تعالى:

﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ...﴾[3].

فالاستعارة هنا في كلمتي: (الظلمات والنور) وكلاهما جامد غير مشتق، لأن المراد بهما جنس الظلمات وجنس النور.

٤ ـ الاستعارة التبعية، وهي الاستعارة التي تقع في الفصل المشتق أو الاسم المشتق أو الصفة المشتقة، ومثالها من القرآن الكريم قوله تعالىٰ:

﴿فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ...﴾[4]، فالمستعار هنا هو (اللباس) فقد شبه الجوع والخوف بشبح يرتدي لباس الفزع، ولما كان متلبساً به من كل جانب، وملتصقاً بكيانه من كل جهة، عاد مما يتذوق مادياً وإن كان أمراً معنوياً، ثم أستعير اللفظ الدال على المشبه به وهو اللباس للمشبه وهو الجوع والخوف من لفظ مشتق وهو «اللبس».

وهناك تقسيم آخر باعتبار اللفظ المستعار مطلقاً، إما أن يكون

(١) الجرجاني، أسرار البلاغة: ٤٢.
(٢) المصدر نفسه: ٤٣.
(٣) إبراهيم: ١.
(٤) النحل: ١١٢.

محققاً، وإما أن يكون متخيلاً، فبرزت استعارتان هما: التحقيقية والتخييلية.

٥ ـ الاستعارة التحقيقية: وهي أن يذكر اللفظ المستعار مطلقاً بحيث يكون المستعار له أمراً محققاً يدرك في الفعل أو الحس، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَءَايَةٌ لَّهُمُ ٱلَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ ٱلنَّهَارَ ...﴾[١].

فإن الاستعارة هنا مفهومه، لأن المراد بالسلخ لغةً هو كشط الجلد، والمراد به هنا عقلاً هو إزالة الضوء، فالاستعارة محققة الوقوع عقلاً وحساً، لأن مفهوم لفظ السلخ بعد صرفه عن معناه الحقيقي لا يتجه إلا إلى إيضاح أمر المستعار وتجلية حقيقته.

٦ ـ الاستعارة التخييلية: وهي أن يستعار لفظ دال على حقيقة خيالية تقدر في الوهم، ثم تردف بذكر المستعار له إيضاحاً لها أو تعريفاً لحالها[٢].

ومثال ذلك من القرآن الكريم كل الآيات التي يتوهم منها التشبيه، أو يتخيل فيها التجسيم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فقوله تعالىٰ: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ...﴾[٣].

وقوله تعالىٰ: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ...﴾[٤].

وقوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ...﴾[٥].

كلها استعارات تخييلية، إذ تخيل اليد والوجه بالنسبة إليه تعالى إنما يصح على جهة الاستعارة لا الاستعمال الحقيقي.

وهناك أقسام للاستعارة باعتبار الملائم تنقسم إلى مرشحة ومجردة ومطلقة، أعرضنا عن الخوض في تفصيلاتها طلباً لتقليل الأقسام واختصار الكلام.

---

(١) يس: ٣٧.
(٢) ظ: أحمد مطلوب، فنون بلاغية: ١٣٧.
(٣) المائدة: ٦٤.
(٤) الرحمن: ٢٧.
(٥) ص: ٧٥.

كما أنها تنقسم من حيث الافراد والتركيب إلى مفردة ومركبة، فالمفردة كما في التصريحية والمكنية، والمركبة كما في الاستعارة التمثيلية التي تستعمل في غير ما وضع تركيبها لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي[1].

ويبدو مما تقدم أن الاستعارة في البيان العربي صيغة من صيغ الشكل الفني في استعمالاته البلاغية الكبرى، تحمل النص ما لا يبدو من ظاهر اللفظ، أو بدائي المعنى، وإنما تؤلف بين هذا وهذا في عملية إبداع جديدة تضفي على اللفظ إطار المرونة والنقل والتوسع، وتضيف إلى المعنى مميزات خاصة نتيجة لهذا النقل الذي قد دل على معنى آخر، لا يتأتى من اللفظ خلال واقعه اللغوي.

فالاستعارة بهذا تنتقل بالنص من الجمود اللفظي المحدد إلى السيرورة في التعبير، والمثلية الذائعة في الاستعمال.

وقد ثبت دون ريب ـ من خلال نماذج البحث ـ أن استعارات القرآن الكريم لألفاظه وكلماته، ركن من أركان البلاغة العربية المتطورة، تصقل الشكل، وتضيء الهيكل العام، ولا تستعمل فيه بوصفها استعارة فحسب، بل لأنها أسلوب مشرق من أساليب الصور الفنية التي تجمع إلى جنب العمق في نقل اللفظ وإضافة المعنى ـ الحس والحياة في النص الأدبي.

(١) ظ: عبد العزيز عتيق، علم البيان: ١٩٢.

الفصل الخامس

التعبير بالكناية

١ ـ تعريف الكناية

٢ ـ بلاغة الكناية وخصائصها

٣ ـ أقسام الكناية

٤ ـ الكناية والتعريض

٥ ـ الكناية والرمزية

تعريف الكناية:

أ ـ في نص لغوي نجد ابن منظور (ت: ٧١١ هـ) متحدثاً عن الكناية دون تحديد لتعريفها، ولكنه يومي إليه، فيجمع في ذلك ما شاع لغة، وما استعمله النحاة، ويدور حول المصطلح بعناية، فيقول: «الكناية أن تتكلم بشيء وتريد غيره، وكنىٰ عن الأمر بغيره يكني كناية، يعني: إذا تكلم بغيره، مما يستدل عليه، واستعمل سيبويه الكناية في علامة المُضمر»[١].

ب ـ وفي الموروث الحضاري للبيان العربي يبدو كل من أبي عبيدة (ت: ٢٠٩ هـ) والجاحظ (ت: ٢٥٥ هـ) والمبرد (ت: ٢٨٥ هـ) قد تناول الحديث عن الكناية بمعنى دون آخر، على الوجه الآتي:

١ ـ أبو عبيدة معمر بن المثنى، يشير إلى أن الكناية هو ما فهم من سياق الكلام من غير أن يذكر اسمه صريحاً في العبارة[٢].

٢ ـ أبو عثمان الجاحظ، يشير إلى الكناية والتعريض، ويذكر أنهما لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والكشف[٣]. ويقول أيضاً: رب كناية تربي على إفصاح[٤].

٣ ـ محمد بن يزيد المبرد، يرى أن الكناية تقع على ثلاثة أضرب:

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة كنى.
(٢) ظ: أبو عبيدة، مجاز القرآن: ٧٣.
(٣) الجاحظ البيان والتبيين: ١/ ٨٨.
(٤) المصدر نفسه: ١/ ١١٧.

أحدها: التعمية والتغطية، وثانيها: الرغبة عن الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره.

ثالثها التفخيم والتعظيم، ومنه اشتقت الكنية[1].

هؤلاء الأعلام الثلاثة أشاروا مجتمعين إلى بعض جوانب الكناية دون التمحض للتعريف، ووضع الحد الإصطلاحي الدقيق، فأبو عبيدة يدور حوله مولياً للكناية مهمة النحويين في الأضمار وعدم الأظهار، والجاحظ يعدها في الأساليب البلاغية ليس غير، والمبرد يتحدث عن مميزاتها والهدف منها، وطريقة استعمالها.

ج ـ وفي جانب آخر نلحظ كلاً من أبي هلال العسكري (ت: ٣٩٥ هـ) وأبي علي الحسن بن رشيق القيرواني (ت: ٤٥٦ هـ) خالطين بين الكناية والتعريض تارة، وبين الكناية والإشارة تارة أخرى. فأبو هلال يقول: «الكناية والتعريض أن يكنى عن الشيء ويعرض به ولا يصرح، على حسب ما عملوا باللحن والتورية عن الشيء»[2]. وابن رشيق أدخل الكناية في باب الإشارة لأنها نوع من أنواعها كالتفخيم والإيماء والتعريض والكناية والتمثيل والرمز واللحن واللغز والتعمية والحذف والتورية[3].

فهي عنده قسيم لا أساس، وفرع لا أصل.

د ـ وجاء عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) ليضع للكناية حداً إصطلاحياً وبعداً بيانياً تبعه عليه من لحقه واقتفى أثره فيه من أتى بعده، فلقد تناول الكناية في عدة مواضع من معالجاته البلاغية موجزاً ومفصلاً ومدللاً.

قال في تعريفها: «المراد بالكناية ههنا: أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني، فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيومىء به إليه، ويجعله دليلاً عليه»[4].

---

(١) المبرد، الكامل: ٢/ ٦٧٤.

(٢) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين: ٣٦٨.

(٣) ابن رشيق، العمدة: ١/ ٣١٢.

(٤) الجرجاني، دلائل الإعجاز: ٤٠.

ويدلل عبد القاهر على صحة هذا الرأي، ويضيف إليه أن معرفة المعاني الكنائية إنما تتأتى عن طريق العقل لا اللفظ فيقول: «وإذا نظرت إلى الكناية وجدت حقيقتها ومحصول أمرها: إنها إثبات لمعنى أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفظ: ألا ترى أنك لما نظرت إلى قولهم: هو كثير رماد القدر، وعرفت ذلك من اللفظ، ولكنك عرفته بأن رجعت إلى نفسك فقلت إنه كلام قد جاء عنهم في المدح، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد، فليس إلا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد أنه تنصب له القدور الكثيرة، ويطبخ فيها للقرى والضيافة، وذلك لأنه إذا كثر الطبخ في القدور كثر إحراق الحطب تحتها، وإذا كثر إحراق الحطب تحتها كثر الرماد لا محالة. وهكذا السبيل في كل ما كان كناية»[1].

وهناك شذرات من آرائه تدور حول هذا المركز، وقد تتعلق ببلاغة الكناية، وقد توحي بالتعريف: «ألا ترى أنك إذا قلت: هو كثير رماد القدر، أو قلت: طويل النجاد، أو قلت في المرأة: نؤوم الضحىٰ: فإنك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع من ذلك المعنى على سبيل الاستدلال معنى ثانياً هو غرضك»[2].

وكأن عبد القاهر يريد بالكناية المعنى الثانوي الذي يستفاد من المعنى الأولي للفظ لا من اللفظ نفسه، ومن جميع ما ذكره يتجلى تعريفه للكناية بإثبات معنى من المعاني لا يستفاد من اللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن من معنى المعنى الذي يستند إليه المعنى الأولي بما أومي به إليه، وجعله دليلاً عليه.

هـ ـ وجاء من بعد عبد القاهر من نسج على منواله، وأفاد من استدلاله على الوجه الآتي:

١ ـ فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦ هـ) وقد عرف الكناية بقوله: «إعلم أن اللفظة إذا أطلقت وكان الغرض الأصلي غير معناها فلا يخلو إما أن

(١) الجرجاني، دلائل الإعجاز: ٢٨٠.
(٢) المصدر نفسه: ١٧٣.

يكون معناها مقصوداً أيضاً ليكون دالاً على ذلك الغرض الأصلي، وإما أن لا يكون، فالأول هو الكناية والثاني هو المجاز»[١].

ولا جديد فيما أبداه الرازي كما ترىٰ.

٢ ـ وقال السكاكي (ت: ٦٢٦ هـ) «هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما هو ملزومه لينتقل من المذكور إلى المتروك»[٢].

٣ ـ وقال ابن الأثير (ت: ٦٣٧ هـ): «أنها كل لفظة دلت على معنى يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز»[٣].

٤ ـ وقد نقل ابن الزملكاني (ت: ٦٥١ هـ) تعريف عبد القاهر نصاً ولم يزد عليه[٤].

٥ ـ وقال القزويني (ت: ٧٣٩ هـ) «الكناية: لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه حينئذ»[٥].

٦ ـ وأختار العلوي (ت: ٧٤٩ هـ) أنها «اللفظ الدال على معنيين مختلفين حقيقة ومجازاً من غير واسطة لا على جهة التصريح»[٦].

٧ ـ وأعاد الزركشي (ت: ٧٩٤ هـ) تعريف الجرجاني[٧].

٨ ـ وكان شهاب الدين النويري (ت: ٧٣٣ هـ) وهو معاصر للقزويني والعلوي قد أفاض في الحديث عن الكناية في عدة مجالات لها قيمتها التطبيقية، وكأنه بذلك قد حصر ما سبق إليه البلاغيون، وجمع شتات آرائهم، ونماذج تمثيلاتهم، وقدمها بلاغياً على الوجه الآتي:

---

(١) الرازي نهاية الإيجاز: ١٠٢.

(٢) السكاكي، مفتاح العلوم: ١٨٩.

(٣) ابن الأثير، المثل السائر: ٢/٩٤.

(٤) ابن الزملكاني، البرهان: الكاشف عن إعجاز القرآن: ١٠٥.

(٥) القزويني، الإيضاح: ٣١٨.

(٦) العلوي، الطراز: ١/٣٧٣.

(٧) الزركشي، البرهان: ٢/٣٠١.

أولاً: عرف النويري الكناية عند علماء البيان بما يأتي «فالكناية عند علماء البيان أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني لا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هوتاليه وردفه في الوجود فيومي به إليه، ويجعله دليلاً عليه، ومن ذلك قوله تعالى:

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَـٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ... ﴿٩٠﴾﴾[1].

كنى بنفي قبول التوبة عن الموت على الكفر[2].

وما أبداه النويري عبارة عن نقل حرفي لرأي عبد القاهر لم يزد عليه شأنه بذلك شأن من تقدمه.

ثانياً: عد النويري الكناية من الاستعمالات الحقيقية لا المجازية فقال: «واعلم أن الكناية ليست من المجاز لأنك تعتبر في ألفاظ الكناية معانيها الأصلية، وتفيد بمعناها معنى ثانياً هو المقصود، فتريد بقولك: كثير الرماد حقيقة، وتجعل ذلك دليلاً على كونه جواداً، فالكناية ذكر الرديف، وإرادة المردوف»[3].

وهو بهذا عيال في التمثيل والاستنباط على عبد القاهر أيضاً.

ثالثاً: وأشار النويري إلى موضع الكناية فقال:

«والكنايات لها مواضع، فأحسنها العدول عن الكلام القبيح إلى ما يدل على معناه في لفظ أبهى منه. ومن ذلك أن يعظم الرجل فلا يدعى باسمه ويكنى بكنيته أو يكنى باسم ابنه صيانة لاسمه، وقد ورد في ذلك كثير من أي القرآن، فمنها قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا﴾[4] أي كنياه. وقد كنى رسول الله ﷺ علي بن طالب عليه السلام بأبي تراب[5].

(١) آل عمران: ٩٠.
(٢) النويري، نهاية الأرب: ٧/ ٥٩.
(٣) المصدر نفسه: ٧/ ٦٠.
(٤) طه: ٤٤.
(٥) النويري، نهاية الأرب: ٣/ ١٥٢.

ويبدو أن لا علاقة للكناية بالجزء الأخير من حديثه إذ هو يتعلق بالكنية لا الكناية.

رابعاً: وأبان النويري الهدف من الكناية فقال «ومن عادة العرب وشأنهم استعمال الكنايات في الأشياء التي يستحيى من ذكرها، قصداً للتعفف باللسان، كما يتعفف سائر الجوارح، قال الله - عزّ وجلّ - تأديباً لعباده:

﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾[1] فقرن عفة البصر بعفة الفرج.

وفي القرآن كنايات عدل بها عن التصريح تنزيهاً عن اللفظ المستهجن كقوله تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ...﴾[2] [3].

ويبدو أن النويري وهو من المتأخرين قد عنى بالكناية تعريفاً وتقويماً وتمثيلاً.

هذه هي جملة التعريفات للكناية، تختلف في اعطاء المفهوم الحقيقي للمصطلح الكنائي شدة وضعفاً، مطابقة ومخالفة، حتى اختلطت بفنون أخرى، وشاركت مصطلحات مختلفة.

ويبدو لي أن عبد القاهر كان أكثر تركيزاً أو أصوب في تحديد المعنى الاصطلاحي، والأمر كما رأيت.

بلاغة الكناية وخصائصها:

تتصدر الكناية مرتبة متميزة في كيان البيان العربي، فالتعبير بالكناية له منزلة التصوير بالاستعارة، فكل منهما يصدر عن ذائقة فنية، وقيمة بلاغية تتعلق بفن القول.

يقول عبد القاهر الجرجاني: «قد أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ

---

(١) النور: ٣٠.
(٢) البقرة: ٢٢٣.
(٣) النويري، نهاية الأرب ٣/ ١٥٢.

من الإفصاح، والتعريض أوقع من التصريح وأن للاستعارة مزية وفضلاً، وأن المجاز أبداً أبلغ من الحقيقة، إلا أن ذلك وإن كان معلوماً على الجملة فإنه لا تطمئن نفس العاقل، في كل ما يطلب العلم به حتى يبلغ فيه غايته، وحتى يتغلغل الفكر إلى زواياه، وحتى لا يبقى عليه موضع شبهة، ومكان مسألة... واعلم أن سبيلك أولاً: أن تعلم أن ليست المزية التي تثبتها لهذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهره، والمبالغة التي تدعى لها في أنفس المعاني التي يقصد المتكلم إليها بخبره، ولكنها في طريق إثباته لها وتقريره إياها... أما الكناية فإن السبب في أن كان للإثبات بها مزية لا تكون للتصريح أن كل عاقل يعلم - إذا رجع إلى نفسه - أن إثبات الصفة بإثبات دليلها، وإيجابها بما هو شاهد في وجودها آكد وأبلغ في الدعوى من أن تجيء إليها فتثبتها هكذا ساذجاً غفلاً، وذلك أنك لا تدعي شاهد الصفة ودليلها إلا والأمر ظاهر معروف، وبحيث لا يشك فيه، ولا يظن بالمخبر التجوز والغلط»[1].

ولا يكتفي عبد القاهر في بيان مزايا الكناية وخصائصها عند هذا الحد بلا يزيد الفكرة شرحاً، وينورها إيضاحاً فيقول: «فينبغي أن تعلم أن ليست المزايا التي تجدها لهذه الأجناس على الكلام المتروك على ظاهره والمبالغة التي تحسها في أنفس المعاني التي يقصد المتكلم بخبره إليها، ولكنها في طريق إثباته لا، وتقريره إياها إنك إذا سمعتهم يقولون: إن من شأن هذه الأجناس أن تكسب المعاني مزية وفضلاً، وتوجب لها شرفاً ونبلاً، وأن تفخمها في نفوس السامعين: لا، فإنهم لا يعنون أنفس المعاني التي يقصد المتكلم بخبره إليها كالقرى والشجاعة والتردد في الرأي، وإنما يعنون إثباتها لما تثبت له ويخبر بها عنه، فإذا جعلوا للكناية مزية على التصريح لم يجعلوا تلك المزية في المعنى المكنى عنه، ولكن في إثباته للذي ثبت له، وذلك أنا نعلم أن المعاني التي يقصد الخبر بها لا تتغير في أنفسها بأن يكنى عنها بمعانٍ سواها، ويترك أن تذكر الألفاظ التي هي لها في اللغة، ومن هذا الذي يشك أن معنى طول القامة وكثرة القرى لا

(١) الجرجاني، دلائل الإعجاز: ٤٨ وما بعدها.

يتغيران بأن يكنى عنهما بطول النجاد، وكثرة رماد القدر، وتقدير التغيير فيهما يؤدي إلى أن لا تكون الكناية عنهما ولكن بغيرهما»[1].

ولعل أسلوب الكناية من بين أساليب البيان هو الأسلوب الوحيد الذي يستطيع به المرء أن يتجنب التصريح بالألفاظ الخسيسة أو الكلام الحرام.. والعبارات المستهجنة التي تدخل في دائرة الكلام الحرام قد يكون باعثها الاشمئزاز، وقد يكون باعثها الخوف، الخوف من اللوم والنقد والتعنيف والخوف من أن يدفع المرء بالخروج عن آداب المجتمع الذي يعيش فيه لكل ذلك كانت الكناية هي الوسيلة الوحيدة التي تيسر للمرء أن يقول كل شيء، وأن يعبر بالرمز والإيحاء عن كل ما يجول بخاطره[2].

ان اللغة المهذبة مصدر إيحائي من مصادر الفكر العربي والقرآني، وقد كان القرآن الكريم حريصاً كل الحرص على إيصال مفاهيمه إلى الجميع دون جرح العواطف أو خدش المشاعر، أو اشمئزاز النفوس، وكان الطريق إلى ذلك هو الكناية بما تمتلك من قدرة على التعبير الموحي والمهذب بوقت واحد، وأضافت إلى ذلك الاتساع في الكلام، والمبالغة في النكير، والمحافظة على الأدب الراقي الممتاز، وحسبك في النماذج الآتية دليلاً على ما نقول:

أ ـ حينما يريد القرآن الكريم التعبير عن مبدأ الموازنة في الانفاق والقصد في المعاش، يرسم لنا صورة فنية، رائعة لحالتين متناقضتين حالة البخل إلى درجة الشح، وحالة الكرم إلى درجة التبذير، ويجد خير مثال لذلك اليد المغلولة إلى العنق التي لا تستطيع أن تتصرف، ولا تستطيل إلى التكرم فهي جامدة منقطعة مشلولة مقيدة، للتعبير عن حالة البخل والتقتير، ونفس هذه اليد مبسوطة لا تقبض على الشيء، ولا يستقر بها شيء للتعبير عن الإفراط والتبذير إلى حد السفه، ولقد كانت هذه الصور مما يطرب لها العرب، ويهزهم بها حسن الكناية وجودتها حتى عادت مثلاً من الأمثال سيرورة وذيوعاً وانتشاراً، وذلك قوله تعالى:

---

(١) الجرجاني، دلائل الإعجاز: ٢٩٠.

(٢) ظ: د. عبد العزيز عتيق، علم البيان: ٢٢٤.

﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴿٢٩﴾﴾[1].

ب ـ وحينما يريد القرآن الكريم للكلمة المهذبة أن تشيع، وللعبارة المؤدبة أن تنتشر يعمد إلى مجموعة الألفاظ التي تتعلق بالجنس فيعبر عنها تعبيراً موحياً، تفهم من ضم بعضه إلى بعض مراد الله به بعبارة مؤدبة من غير حذر أو إحراج فيقول سبحانه وتعالىٰ:

﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾[2].

ويقول تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[3] وفي ذلك من التهذيب والتأديب وحسن المأخذ ما فيه.

ج ـ وحينما يزيد اللفظ أن يرتفع بمستواه، وللكلمة أن تسمو بعطائها، يتكلم باللازم، ويكنى عن نتائج ذلك بما يذكره من اللفظ الظاهر فيقول عن المسيح وأمه: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ ٱلطَّعَامَ﴾[4] وهو كناية عن الحاجة. وكذلك قوله تعالى: ﴿أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ﴾[5].

فإن المراد ليس المكان المرتفع من الأرض ولكن ما يؤتى عليه فيه عند قضاء الحاجة، بوصفه لازماً له.

د ـ وحينما يريد القرآن الكريم تهذيب النفس والارتفاع بمستواها إلى درجة المسؤولية فإنه يمنع عليها الاغتياب بتكثيف ظله بأن يعمد إلى صيغة الكناية للتعبير عن هذا الهدف الكبير، فيصوره تصويراً يدعو إلى اشمئزاز النفوس وكرب القلوب فيقول تعالى:

﴿وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ . . .﴾[6].

---

(١) الإسراء: ٢٩.
(٢) البقرة: ٢٢٣.
(٣) النساء: ٤٣، المائدة: ٦.
(٤) المائدة: ٧٥.
(٥) النساء: ٤٣.
(٦) الحجرات: ١٢..

فعدل سبحانه عن ذكل مادة الاغتياب مكررة وكنى عنها بأكل لحم الأخ، ولم يكتفِ بذلك حتى جعله ميتاً، فكان هذا التشبيه التمثيلي الممض، والتجسيم الكنائي المشمئز داعية إلى العرب من جهة، وإلى تأنيب الضمير من جهة أخرى.

إن هذه المعاني التي أثارها القرآن الكريم، وهو يصوغها كنائياً تدل دلالة قاطعة على عدة جوانب نفسية توخى القرآن الكريم مراعاتها والحفاظ عليها، تكريماً للألفاظ واحتراماً للكلمات، ومراعاة لأدب النفوس، وكل ذلك يدل على أهمية الكناية وجليل منزلتها في التعبير المثلي في القرآن وعند العرب.

أقسام الكناية:

يستفاد من تقسيم البلاغيين المتأخرين، أن للكناية ثلاثة أقسام باعتبار المكنى عنه، فقد يكون المكنى عنه صفة، فتجيء الكناية لطلب نفس الصفة، وقد يكون المكنى عنه موصوفاً فتجيء الكناية لطلب نفس الموصوف، وقد يكون المكنى عنه نسبة، فتجيء الكناية لطلب النسبة بين الصفة والموصوف.

وللوقوف على أبعاد هذا التقسيم نرصده بالشكل الآتي:

١ ـ كناية الصفة:

وهي التي يطلب بها نفس الصفة، والمراد بالصفة، الصفة المعنوية، كالجود، والكرم، والاباء والشجاعة، وأمثال ذلك، لا النعت المعبر عنه بالصفة في اصطلاح النحويين[١].

أ ـ فأنت إذا نظرت إلى قوله تعالى:

﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴿٢٩﴾﴾[٢].

---

(١) ظ: القزويني، الإيضاح: ٣١٩.

(٢) الإسراء: ٢٩.

فسترى أن الحديث في الآية وقد جاء منصباً حول صفتين معنويتين هما البخل والتبذير، ولكن أدب القرآن العظيم لم يذكرهما بالاسم بل عبر عنهما بالكناية بتصويره الفني الدقيق، فترك التصريح إلى التلميح، والذكر إلى الإشارة، فقرن البخل باليد المغلولة إلى العنق التي لا تستطيع حولاً ولا طولاً، فهي مقيدة لا تتصرف، ومحجورة لا تتحرك. وقرن التبذير والإسراف باليد المبسوطة التي لا تقبض شيئاً، ولا يستقر عليها شيء.

لقد كان حديث الآية منصباً حول هاتين الصفتين المعنويتين فعبر عنهما بهذا المعيار البلاغي السليم، وهو الكناية.

٢ ـ والعرب حينما تتخلى عن التعبير المباشر إلى التعبير غير المباشر، فإنها تضع لذلك ألفاظاً وتصطلح كلمات، تدل على المراد بالكناية، ومن ذلك أنهم يكنون عن المرأة بالشجرة والنخلة والبيضة والنعجة، وقد أشار إلى ذلك ابن رشيق القيرواني، فعدّ من الكناية قول الله عزّ وجلّ في أخباره عن خصم داود عليه السلام:

﴿إِنَّ هَٰذَآ أَخِى لَهُۥ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِىَ نَعْجَةٌ وَٰحِدَةٌ﴾[1] [2].

٣ ـ قال الخطيب القزويني (ت: ٧٣٩ هـ): ومن لطيف هذا القسم قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِىٓ أَيْدِيهِمْ...﴾[3].

أي: ولما اشتد ندمهم وحسرتهم على عبادة العجل، لأن من شأن من اشتد ندمه وحسرته، أن يعض يده غماً، فتصير يده مسقوطاً فيها، لأن فاه قد وقع فيها[4].

ب ـ كناية الموصوف:

وهي التي يطلب بها نفس الموصوف، والكناية هنا تختص بالمكنى عنه:

---

(١) ص: ٢٣.
(٢) ظ: ابن رشيق، العمدة: ١/٢٨٢.
(٣) الأعراف: ١٤٩.
(٤) ظ: القزويني، الإيضاح: ٣٢٣.

١ ـ قال تعالى:

﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ۝١٩ حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۝٢٠﴾[١].

فقد عبر بالكناية عما لا يحسن ذكره أدباً بجلودهم، وفي ذلك إضاءة مشرقة للتعبير المهذب، بما يدل على المعنى المراد، دون الدخول بنبو الألفاظ، وعنت الكلام.

٢ ـ وقد يرغب عن اللفظ الفاحش بالتعبير المؤدب الذي يدل على معناه كما حملوا على ذلك قوله تعالى:

﴿مَّا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ... ۝٧٥﴾[٢] فإن في ذلك كما يزعمون كناية عما لا بد لآكل الطعام منه.

ج ـ كناية النسبة:

ويراد بها إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه، وقد عبر عنه ابن الزملكاني بقوله:

«أن يأتوا بالمراد منسوباً إلى أمر يشتمل عليه من هي له حقيقة»[٣].

والمراد بهذه الكناية تخصيص الصفة بالموصوف لا عن طريق إثبات الصفة تصريحاً بل عن طريق الكناية وخير مثال على ذلك من القرآن الكريم قوله تعالى:

﴿الْقَارِعَةُ ۝١ مَا الْقَارِعَةُ ۝٢ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ ۝٣﴾[٤].

فقد أراد التعبير عن يوم القيامة لا بصريح اللفظ، بل بنسبة أوصافها وتأكيدها بالقارعة، كناية عن القيامة، فقد أثبت أمراً لأمر، وهي أن القيامة

(١) فصلت: ١٩ ـ ٢٠.
(٢) المائدة: ٧٥.
(٣) ابن الزملكاني، البرهان: ١٠٥.
(٤) القارعة: ١ ـ ٣.

تقرع القلوب بأهوالها وأصدائها ووقعها، وذلك تفخيم لمعنى القيامة وتعظيم لشأنها، وهنا تخصص الصفة بالموصوف بوساطة طرف آخر، فالصفة القرع، والموصوف القيامة، والطرف الثالث، هو القارعة فيما يبدو لي، وذلك هو كناية النسبة.

هذه التقسيمات للكناية هي التي أشار إليها عبد القاهر في مباحثه البلاغية كما مرّ[1].

إلا أن المتأخرين كالسكاكي والقزويني هم الذين حددوا هذه المعالم بالتسمية والتدقيق.

الكناية والتعريض:

هناك لمح صلة متقارب من وجه، ومفترق من وجه بين الكناية والتعريض، حتى قال السكاكي: «متى كانت الكناية عرضية كان إطلاق اسم التعريض عليها مناسباً»[2].

ويبدو من هذا أن التعريض من فصائل الكناية، في حين كان ابن رشيق كما سبق قد فصل بين التعريض والكناية فعدهما نوعاً من أنواع الإشارة[3].

وقد كشف ابن الأثير (ت: ٦٣٧ هـ) الفروق المميزة بين الأسلوبين فقال: «وقد تكلم علماء البيان فيه فوجدتهم قد خلطوا الكناية بالتعريض ولم يفرقوا بينهما، ولا حدوا كلاً منهما بحد يفصله عن صاحبه بل أوردوا لهما أمثلة من النظم والنثر وأدخلوا أحدهما في الآخر فذكروا للكناية أمثلة من التعريض وللتعريض أمثلة من الكناية»[4].

وعنده أن التعريض: «هو اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي»[5].

---

(١) ظ: الجرجاني، دلائل الإعجاز: ٢٣٦ وما بعدها.

(٢) السكاكي، مفتاح العلوم: ١٩٤.

(٣) ظ: ابن رشيق، العمدة: ١/٣٠٣.

(٤) ابن الأثير، المثل السائر: ٢/١٩١.

(٥) المصدر السابق: ٢/١٩٨.

وهو بهذا التعريف يثير مسألة هامشية بالنسبة للكناية فهل هي من أقسام المجاز أو الحقيقة، أو أنها تحمل على الحقيقة والمجاز، وكل منهما يحقق المعنى المراد، ويفهم من كلامه أن هناك فروقاً مميزة بين التعريض والكناية تتلخص بما يأتي:

أ ـ أن الكناية عنده تقع في المجاز، وأن التعريض ليس منه بشيء، لأنه يفهم من جهة القرينة العرضية فلا علاقة له باللفظ في حقيقته ومجازه.

ب ـ أن الكناية تقع في المفرد والمركب بينما يختص التعريض بوقوعه في المركب فحسب.

ج ـ أن التعريض أخفى من الكناية، لأن دلالة الكناية تعرف عن طريق اللفظ، والتعريض يفهم عن طريق الإشارة، وما دل عليه اللفظ يكون أوضح مما لا يدل عليه اللفظ وإن علم بدلالة أخرى'[1].

والحق أن ابن الأثير قد أثبت الفرق الظاهر بين الكناية والتعريض بهذه الوجوه، فإنك لو نظرت إلى قوله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ ءَأَنتَ فَعَلْتَ هَٰذَا بِـَٔالِهَتِنَا يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ۝٦٢ قَالَ بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا فَسْـَٔلُوهُمْ إِن كَانُواْ يَنطِقُونَ ۝٦٣﴾[2] لعرفت أن دلالة التعريض في الآية قد وصلت إلى ذهنك من جهة المفهوم لأن هدف إبراهيم إقامة الحجة والبرهان على قومه، بأن هؤلاء لا يضرون ولا ينفعون، فهم لا ينطقون، وأبسط مظاهر توقع النفع أو الضر أن يعي الشيء ويتكلم ليحقق ما يريد، والحجر لا يعي ولا يتكلم فسلب عنه حينئذٍ أبسط مظاهر الضر والنفع.

وفي قوله تعالى: ﴿فَقَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَوْمِهِۦ مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَمَا نَرَىٰكَ ٱتَّبَعَكَ إِلَّا ٱلَّذِينَ هُمْ أَرَاذِلُنَا بَادِىَ ٱلرَّأْىِ وَمَا نَرَىٰ لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍۭ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَٰذِبِينَ ۝٢٧﴾[3].

تعريض بأن الله لو أرسل بشراً رسولاً، لاختارنا دونك، لاعتبارات

(١) المصدر نفسه: والصفحة.
(٢) الأنبياء: ٦٢ ـ ٦٣.
(٣) هود: ٢٧.

في مقاييسهم تقتضي أحقيتهم النبوة كما يتخيلون.

وهذا الأسلوب جار بما جرى عليه العرب في استعمالاتهم لأنه أبلغ من التصريح بلوغاً للمراد، وتلطفاً في الغاية.

وفي قوله تعالى: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱمْرَأَتَ نُوحٍ وَٱمْرَأَتَ لُوطٍ ۖ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَـٰلِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا وَقِيلَ ٱدْخُلَا ٱلنَّارَ مَعَ ٱلدَّٰخِلِينَ ۝١٠﴾[1].

في هذه الآية دلالة خاصة حملها الزمخشري على التعريض فقال:

«وفي طي هذين التمثيلين تعريض بأمي المؤمنين المذكورتين في أول السورة (عائشة وحفصة) وما فرط منهما من التظاهر على رسول الله ﷺ بما كرهه، وتحذيرهما على أغلظ وجه وأشده... وأن لا تتكلا على أنهما زوجا رسول الله، فإن ذلك الفضل لا ينفعهما إلا مع كونهما مخلصتين»[2].

إن التعريض في القرآن الكريم أسلوب مشرق من الأساليب النيابية يحتمه الأدب القرآني، وتدعو إليه لغته المهذبة، تقويماً للخلق، وصيانة للنفس الإنسانية من العبث والغيظ والإثارة المؤذية.

الكناية والرمزية:

الصلة بين الكناية والرمز شبيهة بصلة الكناية بالتعريض فكلاهما ينبع من أصل واحد، وهو إرادة غير ظاهر المعنى، ودلالة اللفظ الأولية، فلقد استعمل الرمز عند العرب في موضع إشارة والتلميح حيناً، وفي مجال الإيحاء والتأثير النفسي حيناً آخر. وعلى هذا فالرمز عند العرب ما مثل أفكاراً تؤثر في النفس، وتنطلق إلى الخارج بغير ألفاظها المعهودة، فاللفظ أداة لا تعبر عن المعنى المراد بدلالتها، وإنما يستفاد المعنى من تلويح وإشارة ذلك اللفظ.

وقد استعمل القدماء الرمز فعبروا عنه بالإشارة مرة، وباللمح مرة

(١) التحريم: ١٠.
(٢) الزمخشري، الكشاف: ٤/ ١٣١.

أخرى، وباللحن تارة ثالثة، وحملوا عليه قول الشاعر:[1]

منطق صائب وتلحن أحياناً   وخير الحديث ما كان لحنا

فكأنهم أرادوا باللحن الانتقال في الكلام إلى غير وجهه الظاهري، والتوجه به في نحو جديد يلتبس على السامع وهو الرمز.

وقد جاء في تعريف النقاد القدامى للرمز ما يأتي:

«وأصل الرمز الكلام الخفي الذي لا يكاد يفهم، ثم استعمل حتى صار كالإشارة»[2].

وهذا التعريف غير كاف لأن يأخذ المفهوم الرمزي صيغته الاصطلاحية، وإن كان التعبير لا يختلف عن تعريف المحدثين له إلا أنهم وسعوا المفهوم فصار حداً لما لا يفهم من الكلام في لفظه ومعناه.

والرمز بعد هذا وسيلة من وسائل التعبير لبث ما في النفس من شجا وألم، وكشف لما تكنه من لوعة وأسى وحرمان، ولو أردنا مثالاً توضيحياً على ذلك لأخذنا بما فسره الدكتور طه حسين من قصيدة المتنبي التي يبدؤها بقوله:[3]

ليالي بعد الظاعنين شكولُ   طوال، وليل العاشقين طويلُ
يبن لي البدر الذي لا أريده   ويخفين بدراً ما إليه سبيل

فهو يحلل الصورة الرمزية في القصيدة بما يخالف تأدية الألفاظ، ولكنها لما كانت صورة رمزية للتعبير عن حس داخلي بدأها بهذا الغناء الحزين، فكان في القصيدة كما يرى الدكتور طه حسين «حزن دفين يصدر أحياناً عن نفس الشاعر التي لم تدرك من آمالها شيئاً أو لم تكد تدرك منها شيئاً، ويصدر أحياناً أخرى عن حال هذه الأمة الإسلامية التي تبلي فتحسن البلاء، وتجاهد فتحسن الجهاد، ولكنها حيث هي لا تتقدم خطوة ولعلها تتأخر خطوات... حياته متشابهة كحياة المسلمين وكحياة الأمير، وإذن

---

(١) ابن رشيق، العمدة: ١/٣٠٨.
(٢) المصدر نفسه: ١/٣٠٦.
(٣) المتنبي، الديوان: ٣/٢١٧.

فهذه الليالي المتشابهة في الطول، المتشابهة في أنها تبدي له البدر الذي لا يريده، وتخفي عليه البدر الآخر الذي يهواه كل الهوى، ويطمح إليه كل الطموح، ولا يجد إليه مع ذلك سبيلاً، هذه الليالي المتشابهة التي أمضته وثقلت عليه لتشابهها، لم لا تكون رمزاً لهذه الحياة المتشابهة التي تمض وتثقل بتشابهها؟..

لم لا يكون هذا البدر شيئاً آخر غير هذه الفتاة الأعرابية التي تحميها الأسنة والرماح؟ لم لا يكون البدر رمزاً لهذه الآمال النائية، وهذه الهموم البعيدة التي تاقت إليها نفس الشاعر منذ أن أحس الحياة، وقدر على النشاط، والتي أنفق ما أنفق من حياته دون أن يبلغها أو يدنو منها»[1].

وقد يبدو هذا التفسير الكاشف عن دقائق الأمور غريباً. ولكن النص - دون أدنى شك - يتحمل هذا التفسير، ونفسية المتنبي تنم عن هذا الرمز، إشارة كما تقدم، وتصريحاً كما في قوله مخاطباً كافوراً الأخشيدي:[2]

وغـيـر كـثـيـر أن يـزورك راجـل ... فـيـرجع مـلـكـاً لـلـعـراقـيـن والـيـا
فقد تهب الجيش الذي جاء غازياً ... لـسـائـلـك الـفـرد الـذي جـاء عـافـيـا

وهو يضرب على هذا الوتر ويلوح إليه مراراً كما في قوله في خطاب كافور الأخشيدي أيضاً:[3]

أبا المسك هل في الكأس فضل أناله ... فـإنـي أغـنـي مـنـذ حـيـن وتـشـربُ
وهـبـت عـلـى مـقـدار كـف زمـانـنـا ... ونفسي على مقدار كفك تطلبُ
إذا لـم تـنـط بـي ضـيـعـةً أو ولايـةً ... فجودك يكسوني، وشغلك يسلبُ

فإذا أضفنا إلى هذين شخصية المفسر نفسه، كالدكتور طه حسين حصلت لنا القناعة التامة، وتوصلنا إلى مدلول الصورة الرمزية التي حاولها أبو الطيب المتنبي:

ومن خلال فهمنا للرمز بالإضافة إلى ما تقدم يلحظ أن اللغة الرمزية

---

(١) طه حسين، مع المتنبي: ٤٤٤ - ٤٤٦.
(٢) المتنبي، الديوان: ٤/٤٢٧.
(٣) نفس المصدر: ١/٣٠٦ - ٣٠٧.

لا علاقة لها بالمعاني العابرة التي يوحي بها اللفظ، ولا بالألفاظ الدالة على تلك المعاني، وأن شيئاً ثالثاً في الاعتبار يرمي إليه الشاعر، قد يفهمه غيره من خلال معرفة نفسية الشاعر ودراسة جوانبه في آماله وآلامه... إلا أن الألفاظ وسيط يلوّح لهذه الحقائق.

والرمز بعد هذا وسيلة لجأ إليها المعذبون في الأرض، ممن كمت أفواههم، أو خنقت عواطفهم، فما استطاعوا التعبير الحي المباشر، فعمدوا إلى هذا التلويح نتيجة الخوف والحذر والتصريح، تنفيساً عن اتجاهات داخلية تنبعث من الضمير، وتنطلق من الحنايا، متخذة قوالب وأسماء وإصطلاحات ورموزاً قد لا يتنبه لها خلي النفس[١].

ولكن استعمال الرمز في القرآن يختلف بظاهرته عن هذا المفهوم البشري، فالقرآن يستطيع أن يعبر عن كل حقيقة صراحة دون حذر أو تردد، ولكنه يتخذه وسيلة مهذبة من وسائل التعبير الفني، دون تجريح أو تقريع أو لوم أو تعنيف، بما يؤثر شعوراً غامضاً بالنفس أو أسىً داخلياً في المشاعر والعواطف، وإنما يمس النفس مساً رفيقاً، ويداعب العواطف مداعبة هادفة.

لقد وردت مادة الرمز في القرآن مرة واحدة في قوله تعالىٰ:

﴿قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا...﴾[٢] فيما اقتص الله تعالى من خبر زكريا، وقد فسروه بأنه الإيماء تارة وتحريك الشفتين تارة أخرى، وقد يستعمل في الإيماء بالحاجب والعين واليد[٣].

وقد يزداد تعجبك من بلاغة القرآن ودقة إشارته إذا علمت أنه لم يستعمل هذه المادة إلا في هذا الموضع، وهو بذلك يشير إلى مصطلح الرمزية الحديث، فيعبر عنه «رمزاً» إلى حبس اللسان على الشكر فقط بما أشار إليه الزمخشري: «كأنه لما طلب الآية من أجل الشكر، قيل: آيتك أن تحبس لسانك إلا عن الشكر، وأحسن الجواب وأوقعه ما كان مشتقاً من

(١) ظ: المؤلف، الصورة الأدبية في الشعر الأموي: ٥٥ ـ ٥٨.
(٢) آل عمران: ٤١.
(٣) ظ: الطبرسي، مجمع البيان: ١/ ٤٣٩ وما بعدها.

السؤال ومنتزعاً منه»[1] وفي هذه الآية إيحاء رمزي بأن سؤاله الولد قد أجيب، وجعلت لذلك آية، والآية حبس اللسان عن الكلام.

والتعبير الرمزي في القرآن لا يقف عند حد، وإنما تجده متناثراً في أغلب سوره بما يمكن حمله على إرادة الرمزية بمعناها الدقيق، وحسبك أن تكون الحروف المقطعة في أوائل السورة القرآنية. بمختلف تفاسيرها رموزاً على ما يراد منها واقعاً عند الله تعالى على تضارب الأقوال في تفسيرها.

وهذه الآيات الكثيرة في القرآن الكريم التي يتوهم فيها الكثير التشبيه والتجسيم لم لا تكون رموزاً على قدرة الله وعظمته وإرادته وسعة تدبيره وجلال استطاعته وتصرفه المطلق في العوالم العلوية والسفلية المرئية وغير المرئية.

ولم لا نقف عند المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، فنعده رمزاً إلى حقائق عالية، وتعبيراً عن إرادات استعمالية لا يهتدي لها إلا الراسخون في العلم، وكذلك الرمز لا يصل إلى مؤداه إلا من امتلك ثقافة تقويمية راقية تؤهله للاكتشاف والاستنباط ودلالة الإيحاء.

إذا عرفنا هذا جملة أدركنا مدى استعمال الرمزية في القرآن بهذا المنظور الذي طرحناه جملة في كثير من الأبعاد، وإذا علمنا ذلك أدركنا أن الشواهد عليه لا تنحصر، وإن إدراكه متميز في حنايا جميع السور القرآنية المباركة. فإذا تركنا هذا الجانب، ووقفنا بأزاء القضايا المفردة في القرآن فسوف نستوحي منها الرمزية بمعناها الدقيق وانظر على سبيل المثال إلى قوله تعالى: ـ فيما اقتص من خبر يوسف ﷺ في ختام قصته المثيرة ـ ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِۚ فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّۦ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْأٓخِرَةِۖ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٠١﴾﴾[2].

ألا ترى في هذا الدعاء الذي صورته الآية القرآنية حكاية عن يوسف ﷺ، صوراً لما مرَّ به يوسف من الفجائع، وصفحة لعناوين تلك

---

(١) الزمخشري، الكشاف: ١/٤٢٩.

(٢) يوسف: ١٠١.

- الأحداث المروعة التي رافقته في حياته من حسد أخوته، وتآمرهم عليه بإلقائه في الجب، وابتياع السيارة له، واستخدامه في بيت العزيز، ومراودة امرأة العزيز له عن نفسه، وإلقائه في السجن، وتعبيره في السجن للرؤيا، واستخراجه منه وتمكنه عند الملك، وإقامته على خزائنه، وملاحظته لأخوته وأخذه شقيقه من بينهم، وتصور حالة أبيه، ومعرفة أخوته له بعد نكرانهم، ومجيء أخوته وأبويه له من البدو إلى الحاضرة، ورفعه لأبويه على العرش وسجودهم... إلخ. ألا ترى في كل هذا المناخ الموحي صورة رمزية مشرقة للمعاناة من جهة، وللطيبة من جهة أخرى، وللصفح الجميل من جهة ثالثة، وأن سلسلة هذه الأحداث قد انتهت به من غلام مضاع إلى ملك مطاع، وأن النهاية هي الموت، فطلب ذلك أو الاستمرار في البقاء على الإسلام حتى الموت والالتحاق بالسلف الصالح.

وأية صورة رمزية مشرقة كهذه الصورة التي عبر عنها جزء من آية كريمة فجمع شتات القصة ومتفرقاتها، بنهاية رمزية موحية، تكاد تعبر عن جميع خفايا النفس، وخبايا الضمير؛ وهل الرمز إلا ذلك؟ وهل الرمزية إلا التعبير الموحي عن خلجات النفوس، ومكنونات العواطف.

إنني أرى في نهاية قصة يوسف المتمثلة في الآية القرآنية السابقة، هذه الرمزية الفائقة التي عرضها القرآن بأسلوبه المشرق قبل أن يبتدع أهل الرمزية مصطلحها نظرياً وتطبيقياً بعدة قرون.

وانظر إلى قوله تعالى:

﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ... ﴿٢٢﴾﴾[1] وذلك فيما اقتص الله تعالى من محاججة موسى ﷺ مع فرعون، ألا ترى في هذه الإثارة الانكارية تصوراً للحال الذي كان عليه بنو إسرائيل في المناخ الفرعوني، وما يدور في ذهن موسى ﷺ من استعراض الحوادث التي مرت بقومه، من استحياء النساء، وقتل الرجال، وذبح الأبناء، وتسخير الناس، دون مسوغ من عرف أو شرع أو قانون، ألا ترى في هذه العبارة

(١) الشعراء: ٢٢.

القرآنية ما يغنيك عن سرد القصص، وضرب الأمثلة، واستخلاص النماذج؛ ألا ترى عصارة الألم ومرارة الحزن صادرة عن قلب موسى، ألا ترى صيغة الاستفهام الاحتجاجي بادية على لسانه، فعبر عن جميع ذلك بهذه الكلمات الموحية، وهي ترمز إلى هذا المسلسل الطويل من الظلم والاستعباد والتشريد. وأي تعبير يدل على الرمزية في الإرادة كهذا التعبير، وأية رمزية تصور مكنونات النفس الإنسانية كهذه الرمزية.

لا أريد بهذه الصفحات القليلة أن أستوعب رمزية القرآن الكريم، بل أردت التدليل عليها فقط، ولقد قال الزمخشري: «وأسرار التنزيل ورموزه في كل باب بالغة من اللطف والخفاء حداً يدق عن تفطن العالم، ويزل عن تبصره»[1].

عسى الله عزّ وجلّ أن يوفق لأفراد هذا المبحث المهم بعمل مستقل في مستقبل الأيام، وما توفيقي إلا بالله العلي العظيم عليه توكلت وإليه أنيب وهو حسبي ونعم الوكيل.

---

(١) الزمخشري: ٤/ ١٣١.

الخاتمة

بعد هذه المسيرة المثمرة في رحاب البيان العربي، أستطيع أن ألخص أهم النتائج العلمية التي توصلت إليها في البحث على شكل نقاط رئيسة تشير إلى مواطن الجدة ومظاهر الاجتهاد:

١ ـ تم في الفصل الأول إستيحاء القيمة البيانية في التراث العربي الأصيل، وإقرار مفهومه لغة واصطلاحاً بما يميزه عن معناه العام، وصيغته الفضفاضة إلى الاستقرار والاصطلاح بين تطوره التأريخي، وجذوره الأولى، مع بيان أثر السابقين وجهود اللاحقين، واستقراء موقعه من البلاغة العربية بتحديد معالمه في كل من المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية، مما يتفق مع مسيرة البيان في طور التجديد البلاغي الذي تحتاجه البلاغة ذاتها في أصالتها وجمالها ومرونتها، مخالفين في ذلك جمهرة من البلاغيين في التحديد والموضوعات والفصول.

٢ ـ وتكامل في الفصل الثاني إرساء المجاز على قاعدة ثابتة في اللغة، وبنية متوازنة في الاصطلاح بحيث لا يختلط بفنون البلاغة الأخرى، لما بينها وبينه من فروق ومميزات خاصة، وتحدثنا عن أصالة الاستعمال المجازي في لغة العرب بوصف العربية لغة مجاز، وألقينا الضوء الكاشف على حاجة العرب الفنية إلى المجاز، وعلى توافره في القرآن خلافاً لمن أنكر ذلك، وعددنا التشبيه والاستعارة بملحظ ما جزءين من المجاز، ثم فصلنا القول في المجاز العقلي والمرسل، متوجهين باستقرار الوجوه لكل منهما بهدي القرآن وتقسيماته، ومنظمين أمثلته بآياته وعباراته، اقتصاراً عليه لا غير.

٣ ـ وأنجز في الفصل الثالث، حد التشبيه، وأهميته في البيان العربي، وخصائصه المتميزة به، وأقسامه في وجه الشبه واعتبار طرفيه المشبه والمشبه به دون الدخول بالأصناف الوافدة، والتقسيمات المضنية، وتركز الحديث باتجاهين مهمين هما: وجوه التشبيه الفني، وتشبيهات القرآن العظيم، فظهرت بذلك روعة القرآن، وأصالته التشبيهية بما يعد مجالاً رحباً للتحدي والإعجاز بهذا الفن فضلاً عن سواه.

٤ ـ وتحرر في الفصل الرابع تقويم الحد الاستعاري، وبيان قيمة التصوير الاستعاري، وتحديد أصول الشبه الاستعاري، ومتابعة خفاء الشبه الاستعاري، والحديث عن أقسام الاستعارة بأنواعها بما لمسنا فيه الجدة والأصالة والتطوير والاستغناء عن التقسيم المكثف كما جرى عليه الأوائل.

٥ ـ وقد توافر في الفصل الخامس تحديد الكناية في الاصطلاح، والتركيز على بلاغتها، والتحدث عن خصائصها، والنظر في أقسامها، ومن ثم أعطينا مقارنة سليمة بين الكناية والتعريض، وحددنا وجهة النظر الإيحائيةِ فيما استعمل العرب من رمز، يبحث مؤصل عن الرمزية عند العرب وفي القرآن الكريم، مع الكشف عن علاقة ذلك بالكناية.

إن هذه الدراسة بنتائجها الأولية، إضمامة ذات بعد موضوعي لتراثنا الحضاريِ، قصدنا فيه تذليل العقبات، ورصد المصاعب، وحصرها في إطار من اليسر والمرونة.

علم المعاني

بين الأصل النحوي والموروث البلاغي

في ضوء القرآن الكريم

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

علم المعاني قسيم لعلم البيان عند البلاغيين العرب القدامى وهما ركنان من الهرم الثلاثي لقواعد البلاغة العربية بالمفهوم التقليدي: المعاني، البيان، البديع.

ولقد لمسنا في هذا التقسيم تجوزاً فضفاضاً لا يلائم طبيعة المباحث البلاغية المتخصصة، وكان علينا الخوض في أبعاد هذا التقسيم، ومناقشة مصداقيته في النظرية والتطبيق.

إن المنهج الموضوعي يقتضي الفصل بين هذه العلوم الثلاثة وإن تداخلت بعض المفاهيم فيها بسبب من الأسباب أو التقت في بعض المقاييس في جملة منها بوجه من الوجوه.

التركيب البلاغي في هيئة علم البيان متناسق الأجزاء متراصف الحلقات، وهو ما ينهض به لأن يتبوأ مقعد الصدارة في بناء البلاغة المتماسك.

والبعد النحوي في بنية علم المعاني، واضح السمات متميز الأصول، وهو ما يجب أن يلتحق بمباحث النحو العربي جزءاً متمماً لموضوعات متداخلة في صلبه، وهي من جوهره في حال من الأحوال.

وعلم البديع مزيج من هذا وذاك تارة، ومادة خصبة لموضوع جرس الألفاظ ووقعها تارة أخرى، فهو مستقل عن المعاني والبيان في كثير من الملاحظ الفنية.

وهذه الدراسة المختصرة بسبيل توضيح هذه المسائل إجمالاً، والتأكيد على كشف الوجه الحقيقي لعلم المعاني وهو يتأرجح بين الأصل النحوي والموروث البلاغي وضرورة عودته إلى جذوره الأولى ليحتل مكانه في النحو العربي.

إن هذه الدراسة «علم المعاني بين الأصل النحوي والموروث البلاغي» عبارة عن محاولة جادة ومتواضعة في وقت واحد، جادة فيما تحاوله من أمر، ومتواضعة فيما تقدمه من نتائج، قد أكون موفقاً، وقد أكون مجانباً للصواب، ومهما يكن من أمر فقد اخترتها بين عناء الاستنتاج ووحشة الطريق.

وكانت طبيعة مصادر الموضوع ومراجعه تتناوب بين أصول البلاغة والنحو واللغة قديمها وحديثها، نستعين بهذا، ونسترشد بذاك، ونناقش هذا وذاك مستخلصين زبدة الموضوع، قاصدين إلى بلورة البحث، هادفين إلى بيان النظرية، واستجلاء الأمر، فكان نتيجة لذلك أن نكون هذا البحث من ثلاثة فصول كالآتي:

الفصل الأول: وكان بعنوان (علم المعاني ـ تعريفاً وتقسيماً) بدأناه بعرض منهجي للبلاغة في مقياسها الفني، وتقسيم الكلام على ألفاظ ومعاني، وأشتات تعريفات البلاغة بمعناها العام، وتقسيمها إلى علمين أصليين هما المعاني والبيان وإيجاد البلاغيين علماً ثالثاً لهما يعنى بالشؤون الهامشية للألفاظ والمعاني.

وعرضنا للمعاني لغة والمعاني في الاصطلاح، وتداول علم المعاني منذ عهد مبكر لدى السابقين لعصري السكاكي (ت: ٦٢٦ هـ) والقزويني (ت: ٧٣٦ هـ) بعدة قرون، وخلصنا إلى سيرورة استعمال مسميات علم المعاني في القرنين الرابع والخامس من الهجرة النبوية المباركة.

وطرحنا التقسيم التقليدي لمباحث المعاني متأثراً بمتاهات عصره في

علم الكلام، وجزئيات المنطق والفلسفة باعتبارها صورة تجسد ما ساد المناخ البلاغي من إقحام أبحاث لا علاقة لها بالبلاغة بوجه عام، وانتهينا إلى ضرورة التجديد لمباحث علم المعاني على أساس تصور أولي يعنى بالجملة العربية في شتى الاستعمالات كخطوة تعنى بصقل الجهد الإنساني للموروث الحضاري بعيداً عن الإيهام.

الفصل الثاني: وكان بعنوان «تأصيل علم المعاني» والهدف من هذا الفصل يوحي بأن مفردات علم المعاني أقدم عصراً وأعرق تاريخاً مما عرفه السكاكي، وأوضحه القزويني، وكانت هذه النظرة ميداناً لثلاثة مباحث، تمثل ثلاثة أدوار تواكب مسيرة علم المعاني متقلبة بين الواقع النحوي، والموروث البلاغي وكان المبحث الأول: المعاني عند سيبويه.

المبحث الثاني: المعاني من ابن قتيبة إلى ابن فارس.

والمبحث الثالث: المعاني عند عبد القاهر الذي وجدناه مطور هذا الفن وفق الذائقة الأدبية.

والفصل الثالث: وكان بعنوان «المعاني بين النحو والبلاغة» وتدور فكرة هذا الفصل حول فصل معاني النحو عن معاني البلاغة، واستخلاص الرأي في مناهج المعاني، وهو جوهر الموضوع، فكانت مباحثه: معاني النحو ومعاني البلاغة، ورأي في مناهج المعاني خلصنا فيه إلى جدولة مفردات المعاني، فما كان نحوياً أرجعناه إلى النحو، وما هو بلاغي ألحقناه بالبلاغة مما وجدناه فرزاً ضرورياً لا مناص عنه.

وما توفيقي إلا بالله العلي العظيم، عليه توكلت وإليه أُنيب، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

النجف الأشرف / كلية الفقه	**الدكتور**
الجامعة المستنصرية	**محمد حسين علي الصغير**

الفصل الأول

علم المعاني تعريفاً وتقسيماً

١ ـ عرض منهجي

٢ ـ المعاني في اللغة

٣ ـ المعاني في الاصطلاح

٤ ـ تقسيم لمباحث المعاني

عرض منهجي:

يبدو أن الإمام علي ﷺ أول من أعطى من العرب للبلاغة مقياسها الفني في ثلاثة مؤشرات تحدث فيها عن العمق البلاغي في أصول رصينة لم أجد بحسب تتبعي أقدم منها زمناً، أو أعرق أصالة لأنها ممتدة الجذور إلى المناخ العربي الصليب في بدء الرسالة الإسلامية.

المؤشر الأول: قوله عليه السلام: «البلاغة إفصاح قول عن حكمة مستغلقة، وإبانة عن مشكل»[1].

وهذ المؤشر تعريف منهجي للبلاغة يتناسب مع الكشوف العلمية اللاحقة له بعد عدة قرون، وتلك الكشوف تكاد لا تتعدى هذا المفهوم في خطوطه الأولى، وهذا المفهوم ذو بعدين؛ الأول يتعلق بالإفصاح، والثاني يتحدث عن الإشكال، وقد يبدو تصورهما لأول مرة بعداً واحداً، ولكن التدقيق بهما يجلو الحقيقة عنهما، فالإفصاح: الاعراب والبيان والكشف عما يتجلجل في الصدر، أو يدور في الذهن من المعاني والحكم والآراء والتعبير عنها بألفاظها المحددة لها يعتبر فتحاً لإغلافها، وسبراً لأغوارها فهو أمر يتعلق بالألفاظ والمعاني دفعة واحدة، وبتفكير جملي منظم ينحدر تلقائياً في لحظة زمنية معينة دون تردد أو إحباط. والإبانة عن المشكل ترجمة فعلية لاشتراط ائتلاف المعاني، وتناسق العبارات وتراصف فن

(١) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين: ٥٨.

القول بعيداً عن التعقيد المعنوي واللفظي، والتنافر في الكلمات والمضامين إذ لا قيمة لأي نص مغلق أو تعبير مشكل.

المؤشر الثاني: وصفه عليه السلام لأداة البليغ بقوله: «ما رأيت بليغاً قط إلا وله في القول إيجاز، وفي المعاني إطالة»[1]. وهو بهذا يقسم الكلام على ألفاظ وعلى معانٍ، ويعتبرهما قسيمين متقابلين ومتعادلين بوقت واحد، فهما متقابلان لأنهما أداة الكلام وقوامه، أي ركناه، وهما متعادلان، لأن الكلام لا ينتظم إلا بهما مجتمعين، وهو ما أدركه بعد حين ابن رشيق القيرواني (ت: ٤٥٦ هـ) حينما قال:

«اللفظ جسم، وروحه المعنى، وارتباطه كارتباط الروح بالجسم، يضعف بضعفه، ويقوى بقوته»[2].

أضف إلى ما تقدم اعتبار الإمام؛ الإيجاز أصل البلاغة وهو رأي يذهب إليه جملة من البلاغيين في عصور لاحقة[3].

المؤشر الثالث، قوله عليه السلام: «لولا أن الكلام يعاد لنفد»[4]، ومراده كما يفهم أن البيان ذو كلمات واحدة في اللغة الواحدة ولكن هذه الكلمات تتمايز في التركيب، وتتفاوت في التنظيم الجملي، ويعبر عنها كل أحد بما تسيغه ذائقته البلاغية، وإلا لضاقت اللغة عن المراد، وهو ما عبر عنه البيانيون بإيراد المعنى الواحد بصور مختلفة، وهو علم البيان.

وهناك أشتات متفرقة لتعريف البلاغة عند الأمم سردها أبو عثمان الجاحظ (ت: ٢٥٥ هـ)[5].

وأما عند العرب، فقد نقل عنهم النويري (ت: ٧٣٣ هـ) أنها «ما فهمته العامة ورضيته الخاصة»[6].

---

(١) المصدر نفسه: ١٨٠.
(٢) ابن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده: ١/ ١٢٤.
(٣) ظ: الجاحظ، البيان والتبيين: ١/ ٨٧.
(٤) أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين: ٢٠٢.
(٥) الجاحظ، البيان والتبيين: ١/ ٨٧.
(٦) النويري، نهاية الأرب: ٧/ ١٠.

ويميل أكثر البلاغيين القدامى والمحدثين إلى أنها:
مطابقة الكلام لمقتضى الحال أو مناسبة المقال للمقام»[1].

ولقد كان علم البيان الذي يعرف به إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة، وأداؤه بصورٍ متعددة، هو القانون الذي تعرف به هذه المطابقة، وتلك المناسبة»[2].

ولقد كان علم المعاني هو القانون الذي تعصم مراعاته عن الخطأ في تأدية المعنى المراد، والاحتراز عن التعقيد المعنوي[3].

وقد أودع البلاغيون كلا من المعاني والبيان جملة من الأبحاث، نهض البيان منها بعناصر الصورة الفنية للكلام العربي، فكان منه المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية، وكان من المعاني البحث عن قضايا الإسناد ومتعلقات الفعل، والخبر والإنشاء وفروعهما، ومتعلق الإسناد بقصر، أو بغير قصر وباب في الفصل والوصل وآخر في تمييز الكلام البليغ في زيادته وإيجازه ومساواته وهو باب الإيجاز والأطناب والمساواة[4].

ثم شاء البلاغيون أن يوجدوا لهذين العلمين علماً ثالث يعنى بالشؤون الهامشية للألفاظ والمعاني، فكان ذلك «علم البديع» في بحثه المحسنات اللفظية والمعنوية، فكان من المحسنات اللفظية: الجناس والسجع والترصيع والموازنة ورد العجز على الصدر ولزوم ما لا يلزم... إلخ، وكان من المحسنات المعنوية: المقابلة والمطابقة والمبالغة ومراعاة النظير والمذهب الكلامي وحسن التعليل والتورية والاستطراد وتجاهل العارف تأكيد المدح بما يشبه الذم، وتأكيد الذم بما يشبه المدح... إلخ.

وهذا العلم فيما يبدو لي بحاجة ماسة إلى صقل وتهذيب مضنيين، وإلى عرض جديد بأسلوب جديد يعود بأغلب مباحثه إلى «جرس الألفاظ».

وكان كتابنا «أصول البيان العربي» وقد عرض لكثير من مشاكل الفن

(١) ظ: داود سلوم، النقد المنهجي عند الجاحظ: ٨٣.
(٢) المؤلف، أصول البيان العربي: ٢٩.
(٣) أمين الخولي، مناهج تجديد: ٢٦٢.
(٤) ظ: المؤلف، الصورة الفنية في المثل القرآني: ١٤٨، بتصرف.

البلاغي وحصر أبعاده في كل من المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية كأصول ثابتة للمعيار الأصيل في القرآن الكريم وعند العرب.

وجاء هذا البحث مؤصلاً لعلم المعاني فأرجع ما يختص منه بمعاني النحو إلى النحو العربي، وما يستفاد فيه حساً بلاغياً إلى البلاغة، فكان الإسناد وقضاياه كافة، والخبر والإنشاء، ومتعلقات الفعل والقصر والحذف والتقدير، والتقديم والتأخير، من حصة النحو العربي، وكان الفصل والوصل والإيجاز والأطناب بسبيل من البلاغة العربية التي ترتفع إلى مستوى الأصول البلاغية الأربعة المتقدمة.

وكان الاستدلال المنهجي رائدنا في هذه الدراسة والاستنباط القائم على أساس الفكر والتجرد طريقنا إلى اكتشاف المجهول، واستقراء الحقائق.

وما توفيقي إلا بالله العلي العظيم، عليه توكلت وإليه أنيب، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

المعاني في اللغة:

المعاني جمع المعنى، والمعنى في أصله اللغوي كما عند الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: ١٧٥ هـ) ما نصه:

«ومعنى كل شيء محنته وحاله الذي يصير إليه»[١]. وعنه نقله ابن منظور (ت: ٧١١ هـ)[٢].

وروى الأزهري عن أبي العباس، أحمد بن يحيى، (ثعلب) (ت: ٢٩١ هـ)، قال: «المعنى والتفسير والتأويل واحد»[٣].

ومعنى كل كلام مقصده[٤].

(١) الخليل، العين: ٢/٢٥٣.
(٢) ابن منظور، لسان العرب: ١٩/٣٤١.
(٣) المصدر نفسه: ١٩/٣٤١.
(٤) المصدر نفسه: ١٩/٣٤١.

وعند الراغب (ت: ٥٠٢ هـ) المعنى إظهار ما تضمنه اللفظ... وهو يقارن التفسير وإن كان بينهما فرق.[1]

وعند الطريحي (ت: ١٠٨٥ هـ) معنى الشيء وفحواه ومقتضاه ومضمونه كل ما يدل عليه اللفظ... وقولهم هذا بمعنى هذا، وفي معنى هذا: أي مماثل له أو مشابه»[2].

ويتضح مما سبق أن للمعنى عدة مؤشرات:

الأول: يعني بمصير الشيء وحاله ومحنته، ولا علاقة لهذا بمعنى اللفظ أو القول أو الكلام إلا على جهة المجاز، بلحاظ أن معنى اللفظ هو حاله التي يصير إليها على سبيل التجوز كما أسلفنا، وذلك إذا أريد من الحال ما يؤول إليه.

الثاني: إن المعنى يعني بالبيان والإظهار والكشف والرجوع وهو رأي ثعلب (ت: ٢٩١ هـ)، وهو يلتقي بمضمونه بالمؤشر الثالث.

الثالث: يعني بدلالة اللفظ على المضمون والمحتوى وإظهار ما تضمنه اللفظ من مراد، وهو رأي الراغب (ت: ٥٠٢ هـ) وابن منظور (ت: ٧١١ هـ) وفخر الدين الطريحي (ت: ١٠٨٥ هـ)، وهو ما نأنس له في تحديد المعنى لغة.

وعلى هذا فالمعاني لغة: تعني بدلالة الألفاظ على مضامينها ومقاصدها، وما يظهر منها لغة عند التبادر في الإطلاق لدى العرف العربي العام. وهو أجنبي عن المصطلح الفني للمعاني التي يعرف بها حال اللفظ العربي في مطابقته لمقتضى الحال لا في دلالته على معنى معين كما سترى.

المعاني في الاصطلاح:

يشكك الدكتور أحمد مطلوب بوضوح مصطلح المعاني أو البيان عند

---

(١) الراغب، المفردات في غريب القرآن: ٣٥٠.

(٢) الطريحي، مجمع البحرين: ١/٣٠٩.

كل من سبق أبا يعقوب السكاكي (ت: ٦٢٦ هـ) وهو لا يستطيع أن يتبين مفهوم البيان والمعاني بدقتهما الاصطلاحية قبل السكاكي الذي عدّه:

«أول من قسم البلاغة إلى معانٍ وبيان ومحسنات وأنه أول من أطلق على الموضوعات المتعلقة بالنظم مصطلح «علم المعاني»[(١)].

وقد عرف السكاكي علم المعاني بأنه: «هو تتبع خواص تركيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحرز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره»[(٢)].

وقد رفض الخطيب القزويني (ت: ٧٣٦) تعريف السكاكي لعلم المعاني لأن التتبع ليس بعلم، ولا صادق عليه، فلا يصح تعريف شيء من العلوم به[(٣)].

لهذا فهو يختار تعريفاً آخر له، ويصوغه على النحو التالي:

«وهو علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال»[(٤)].

وقد انتصر لهذا التعريف سعد الدين التفتازاني (ت: ٧٩١ هـ) منبسطه بالشرح والتعليل، فقال: «أي هو علم يستنبط إدراكات جزئية وهي معرفة كل فرد من جزئيات الأحوال المذكورة التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال احترازاً عن الأحوال التي ليست بهذه الصفة مثل الإعلال والإدغام والرفع والنصب وما أشبه مما لا بد منه في تأدية أصل المعنى، وكذا المحسنات البديعية... والمراد أنه علم تعرف به هذه الأحوال من حيث أنها يطابق بها اللفظ مقتضى الحال لظهور أن ليس علم المعاني عبارة عن تصور معاني التعريف والتنكير، والتقديم والتأخير والإثبات والحذف، وغير ذلك»[(٥)].

---

(١) أحمد مطلوب، مصطلحات بلاغية: ٥٧.
(٢) السكاكي، مفتاح العلوم: ٧٧.
(٣) القزويني، الإيضاح: ٨٤.
(٤) المصدر نفسه: ٨٤.
(٥) التفتازاني، مختصر المعاني: ١٥.

والقدر الجامع بين تعريفي السكاكي والقزويني هو غاية هذا العلم في مراعاة الكلام لمقتضيات الحال، وهو أمر بلاغي، لا علاقة له بتوجهها النحوي في تبويب مباحث المعاني غالباً إذ مهمة المعاني عندهما مراعاة المقال لمناسبة الحال، فلا تكلم العالم بلغة الجاهل، ولا السوقي بلهجة البدوي، ولا تضع الظاهر موضع المضمر، ولا المخاطب مكان المتكلم، ولا من حقه التعريف منكراً، ولا من موقعه التقديم مؤخراً، وهو ما يختلط به علم المعاني بعلم البيان بوجه من الوجوه، لأن مقتضيات الحال تجري في التشبيه والاستعارة والمجاز والتمثيل والكناية كما تجري في قضايا الإسناد وموارد الخبر والإنشاء وسواهما، ولكن علم البيان يخرج هنا لأن البحث فيه لا عن أحوال اللفظ من حيث تقديمه وتأخيره، أو تعريفه وتنكيره، أو قصره وحصره، أو حذفه وإثباته، وإنما عن تأدية المعنى الواحد بصور متعددة وبقوالب مختلفة كما هو تعريفه.

أما بالنسبة لسبق السكاكي لمصطلح علم المعاني وكونه أول من قسم البلاغة إلى معانٍ وبيان ومحسنات فهنا تجب الإشارة إلى أن جار الله الزمخشري (ت: ٥٣٨ هـ) قد ذكر مصطلحي علم البيان والمعاني نصاً في حديثه عن آداب التفسير فقال:

«ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما علم المعاني وعلم البيان...»[١].

وهذا ما حدا بالدكتور شوقي ضيف أن يعد الزمخشري أول من ميز بين المصطلحين، وقسم البلاغة إلى علمين هما المعاني والبيان[٢].

وجاء فخر الدين الرازي (ت: ٦٠٦ هـ) فتحدث عن الخبر متعرضاً لذكر مصطلحي المعاني والبيان تصريحاً فقال:

«ولكن الخبر هو الذي يتصور بالصورة الكثيرة، وتظهر فيه الدقائق العجيبة والأسرار الغريبة من علم المعاني والبيان»[٣].

---

(١) الزمخشري، الكشاف: ١.

(٢) شوقي ضيف، البلاغة: تطور وتأريخ: ٢٢١.

(٣) الرازي، نهاية الإيجاز: ٣٦.

والذي يبدو لي أن تقلب هذين المصطلحين فيما أبداه الزمخشري والرازي يقتضي كونهما معروفين دون ريب، إذ أرسلاهما إرسال الأمر المسلم الذي لا يتنازع فيه اثنان وسيتضح فيما بعد أن مصطلح المعاني قد استعمل في حال من الأحوال النحوية أو البلاغية عند كل من أبي سعيد السيرافي (ت: ٣٦٨ هـ) وأحمد بن فارس (ت: ٣٩٥ هـ) وعبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) الذي تخصص بتعيين مباحثه الكبرى مبوبة، جملة وتفصيلاً كما سيأتي ذلك.

ويمكن الاستدلال على صحة تداول المعاني بما أورده السكاكي نفسه إذ استعمل بديهياً العبارات التالية:

١ ـ علماء علم المعاني.

٢ ـ صناعة علم المعاني.

٣ ـ أئمة علم المعاني[١].

فما هي دلالة هذه التعبيرات لو لم يكن لعلم المعاني علماء وصناعة وأئمة، وقد أفاد منهم السكاكي، وسار على خطاهم، لم لا يكون السكاكي بالذات قد أشار بهذا إلى من تقدمه كالسيرافي وابن فارس وعبد القاهر والزمخشري والرازي وأضرابهم ممن استعملوا هذا المصطلح وهم يعنون ما يقولون ما دامت البلاغة مقسمة عند الزمخشري والرازي إلى معانٍ وبيان، وما دامت المعاني قد بحثت عند سواه في أصول النحو أو نظرية النظم مجالات الخبر والإنشاء لما أبداه الدكتور أحمد مطلوب لدى تعقيبه على عبارات السكاكي إذ قال:

«ولم يحدد ـ يعني السكاكي ـ معاني هذه العبارات، ولا ندري ما المقصود بها، ومن أئمة علماء المعاني وأئمته؟ لأننا لم نعثر في تاريخ البلاغة قبل السكاكي على علماء اختصوا بالمعاني وبحثوه كما بحثه السكاكي وحدّد موضوعاته ولم تكن البلاغة مقسمة إلى معانٍ وبيان وبديع»[٢].

(١) ظ: السكاكي، مفتاح العلوم: ٩٥، ٨١، ١٢١.

(٢) أحمد مطلوب، القزويني وشروح التلخيص: ٢٩٢.

وليس الأمر كذلك فقد قسمها كل من الزمخشري والرازي وبحثها بأصولها دون بعض مسمياتها عبد القاهر الجرجاني. والأمر الذي أريد الوقوف عنده هنا وقفة يسيرة، إن هؤلاء الاعلام الثلاثة لم يعرضوا للمعاني والبيان على المستوى النظري فحسب بل لقد سبق بعضهم إلى التطبيق الفعلي بالمسميات المحددة لأصناف هذين العلمين، فالزمخشري مثلاً لم يكتف بالإشارة إلى مهمة المفسر باستقراء المعاني والبيان، بل بحثهما ضمن الكشاف تفصيلياً، وبكثير من العناية في التخصيص دون التعميم، فهو حينما يبحث وجوه البلاغة في قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرْضُ ٱبْلَعِى مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقْلِعِى وَغِيضَ ٱلْمَآءُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِىِّ ۖ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٤﴾﴾[1]، فإنما يبحث ذلك في جزئيات علمي البيان والمعاني بشكل دقيق ومتميز، فيذكر الاستعارة والمجاز، والخبر والإنشاء والتقديم والتأخير، ويختم ذلك بقوله: «ولما ذكرنا من المعاني والنكت استفصح علماء البيان هذه الآية ورقصوا لها رؤوسهم»[2].

وفي هذا دلالة ـ على الأقل ـ على سيرورة استعمال هذه المسميات والتخريجات ـ بلاغية أو نحوية ـ في علمي المعاني والبيان.

تقسيم مباحث المعاني:

استقر البلاغيون في تقسيم مباحث المعاني على ما أبداه كل من السكاكي (ت: ٦٢٦ هـ) ومن بعده القزويني (ت: ٧٣٩ هـ) حتى عادت هذه المباحث في تقسيمها مدار علم المعاني، ومحور نظامها الرتيب الذي لا يطاوله أحد.

ولقد كان هذا التقسيم التقليدي معلماً من سيماء العصر في تقلبه بمتاهات علم الكلام، وتقسيمات المنطق والفلسفة، واقتفى أثرهما بهاء الدين السبكي (ت: ٧٣٣ هـ)، وسعد الدين التفتازاني (ت: ٧٩١ هـ) ومن اتبعهما من الشارحين والمختصرين «لمفتاح العلوم» ومن تابعهم جميعاً من

---

(١) هود: ٤٤.

(٢) ظ: الزمخشري، الكشاف: ٢/ ٢٧١ وما بعدها.

البلاغيين القدامى في المختصرات والمطولات والتلخيصات ونتيجة لمسيرة هذا الركب في هذا الاتجاه المقيد، فقد أوقع بالبلاغة العربية في معالم جافة لا تمت إلى الذوق الفني بصلة، بل اعتمدت الشكليات الفجة، والتقسيمات المملة، فأخضعت لأقيسة أصولية واصطلاحات منطقية، حتى عادت شبيهة بالألغاز المعماة، لا مسحة لجمال فيها، ولا أصالة لفن معها، مما دعا بعض العابثين أن يسم هذا التراث العربي الإسلامي المحض بالأثر اليوناني تارة، والأعجمي تارة أخرى، نظراً لعقم الجدل المثار في تصانيف هؤلاء القوم[١].

إن التقسيمات المعقدة التي ألحقت بعلم المعاني بتفريعاتها المضنية، وضروبها المتشعبة مرده إلى ما أفاده الأستاذ أمين الخولي بأنه «صورة لما ساد دراسة تلك البلاغة من نزعات فلسفية وكلامية، ومنطقية، أقحمت فيها كثير من أبحاث لا علاقة لها بالغرض الأدبي، وضيقت دائرتها الفنية، وأفاضت عليها جموداً وجفافاً أعجزها عن أن تترك أثراً أدبياً في ذوق دارسها»[٢].

ويأتي السكاكي (ت: ٦٢٦ هـ) في طليعة هؤلاء المصنفين على طريقته الخاصة في التقسيم والتقعيد فيضع مباحث علم المعاني في قوالب جامدة تنتهي به إلى قوانين، والقوانين إلى فنون، والفنون إلى مباحث على الشكل الآتي:

القانون الأول، ويتعلق بالخبر، والقانون الثاني ويتعلق بالطلب.

وقسم القانون الأول إلى أربعة فنون:

الأول: في الإسناد الخبري، وتفصيل اعتباراته وتبيين أنواعه، وعرض أغراضه، واستخراج مؤكداته، وخروجه عن مقتضى الظاهر.

الثاني: في تفصيل اعتبارات المسند إليه، وبيان وجوه حذفه وذكره، ومباحث تعريفه وتنكيره، وإضماره، ووجوه تعريفه بالموصولية والإشارة، والألف واللام، والإضافة... إلخ.

---

(١) ظ: المؤلف، أصول البيان العربي: ٢٣.

(٢) أمين الخولي، دائرة المعارف الإسلامية، مادة بلاغة: ٤/ ٧٠.

الثالث: في تفصيل اعتبارات المسند، وتناول فيه متعلقات الاسم والفعل، وبحث الاسم في حذفه وذكره، وإفراده، وتقييده، وتنكيره، وتخصيصه وتعريفه، وتقديمه وتأخيره، وفيما يتعلق بالفعل فقد بحث ذكره، وحذفه، وإضمار فاعله وإظهاره، وترك مفعوله وإثباته، وتقييده بالشرط.

الرابع: في تفصيل اعتبارات الفصل والوصل، والإيجاز والأطناب والمساواة، والقصر.

وقسم القانون الثاني إلى خمسة فنون هي:

التمني، الاستفهام، الأمر، النهي، النداء. واتبع كل ذلك باستعمال الخبر موضع الطلب، والطلب موضع الخبر، والحق في الخاتمة أسلوب الحكيم.

ويعقب الدكتور أحمد مطلوب على هذا التقسيم بقوله:

«الواقع أنه لم ينجح في هذا التقسيم الذي بناه على المنطق، فحصر به موضوعات المعاني حصراً مزقها تمزيقاً، أفقدها كل روح، وباعد بينها وبين ما يتطلبه الفن الأدبي الذي ينبغي أن يعتمد أول ما يعتمد على الذوق»[1].

وقد حصر الخطيب القزويني (ت: ٧٣٩ هـ) مباني علم المعاني في ثمانية أبواب هي:

١ ـ أحوال الإسناد الخبري.

٢ ـ أحوال المسند إليه.

٣ ـ أحوال المسند.

٤ ـ أحوال متعلقات الفعل.

٥ ـ القصر.

٦ ـ الإنشاء.

---

(١) أحمد مطلوب، مصطلحات بلاغية: ٥٩ وما بعدها.

٧ ـ الفصل والوصل.

٨ ـ الإيجاز والأطناب والمساواة[١].

وهذا التقسيم في مباحث المعاني إلى القصد أقرب، وبجزء من البلاغة ألصق، وان اختلط بعلم النحو من وجوه كما سيأتي.

ووجه حصر مباحث المعاني بهذه الأبواب عنده:

«إن الكلام إما خبر أو إنشاء، لأنه إما أن يكون لنسبته خارج تطابقه، أو لا تطابقه، أو لا يكون لها خارج. الأول الخبر والثاني الإنشاء، ثم الخبر لا بد له من إسناد ومسند إليه ومسند، وأحوال هذه الثلاثة هي الأبواب الثلاثة الأولى ثم المسند قد يكون له متعلقات إذا كان فعلاً، أو متصلاً به، أو في معناه، كاسم الفاعل ونحوه، وهذا هو الباب الرابع ثم الإسناد والتعلق كل واحد منهما يكون إما بقصر أو بغير قصر، وهذا هو الباب الخامس، والإنشاء هو الباب السادس، ثم الجملة إذا قرنت بأخرى فتكون الثانية إما معطوفة على الأولى، وإما غير معطوفة وهذا هو الباب السابع، ولفظ الكلام البليغ إما زائد على أصل المراد لفائدة أو غير زائد، وهذا هو الباب الثامن»[٢].

وواضح أن الصنعة الكلامية، والصبغة المنطقية بينه السمات على هذا النص تأثراً ببيئة العصر الكلامية ومتطلبات البحث الاحتجاجي في الجدل والرد والافتراض.

وقد كان قرب هذا المناخ من المدرسة اليونانية، وتأثره بالمزاج الإغريقي مما يلي هذا التقسيم في تكلفه، ومجانبته للذائقة الفنية في جملة من الأبعاد.

لهذا فإن ما قدمه القزويني نموذج متطابق في أغلب الحيثيات الرئيسية لما أفاده السكاكي من ذي قبل مع شيء من التحوير.

ولو أردنا لعلم المعاني التجديد، ولمباحثه الجمع ولم الشتات

---

(١) الخطيب القزويني، الإيضاح: ١/ ٨٥.

(٢) المصدر نفسه: ٨٥.

ولأوصاله التوقيع بعد التمزيق، لكان علينا أن نجمل مباحثه بعيدة عن التكرار في كل باب، والإعادة في كل فصل، والاختلاط في كل فن، ولرجعنا بعلم المعاني إلى عهد عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) في توحيد المتشابهات وحصر الموضوعات.

ومع أن مهمتنا هي البحث عن أصول المعاني في إعادة جملة من مباحثها إلى علم النحو، وهو ما تهدف إليه هذه الرسالة، إلا أننا في ضوء ما سبق نستطيع أن نعطي تقسيماً أولياً لمباحث المعاني، وفيه كثير من الاعتدال ومواكبة للمنهجية الموضوعية بحدود الإدراك القاصر وذلك على شكل فصول قابلة للتصحيح والتنقيح أو التقديم والتأخير، أو الحذف والإضافة بغض النظر عن كونها مما يلتحق بالبلاغة أو النحو فلذلك حديث خاص به سيأتي بإذن الله[١].

وهذا التصور الأولي لمباحث المعاني يصاغ على النحو التالي:

١ ـ الجملة العربية: وتبحث بها قضايا التركيب الجملي في الإسناد وقضاياه العامة.

٢ ـ الخبر والإنشاء، ويبحث فيه أنواع الخبر، وأساليب الإنشاء بقدر جامع لا إفراط فيه ولا تفريط.

٣ ـ التعريف والتنكير، ويشتمل على بحث مواطنهما في الفن القولي.

٤ ـ التقديم والتأخير، وتبحث مزيتهما بعامة، بعيداً عن التفصيلات المضنية، والجزئيات المعقدة.

٥ ـ الذكر والحذف، ويشتمل على بيان مواردها وفوائدهما وعائديتهما على الكلام.

٦ ـ القصر والحصر، وبأدواتهما وملامحهما النحوية والبلاغية.

٧ ـ الفصل والوصل.

---

(١) ظ: فيما بعد، مباحث المعاني بين النحو والبلاغة: .

٨ ـ الإيجاز والأطناب والمساواة.

وهذا المنهج قريب من منهج عبد القاهر بل هو امتداد له في حصر الموضوعات وجمع متفرقاتها، فإن بحث هذه المواضيع بحثاً نحوياً أمكن ذلك، وإن بحثت بحثاً بلاغياً كان كذلك على أن الفصول الستة الأولى مكثفة المعالم في معاني النحو، والفصلان الأخيران متماثلان مع فنون البلاغة العربية كما سيأتي التفصيل فيما بعد.

لقد سبق لنا القول: إن التفريعات والتعريفات المستمدة من مدرسة الإيهام والإبهام، معالم مضللة لا تلتقي والذوق الفني ومظاهر متخلفة تدعو إلى النفرة والاشمئزاز، ولا ذنب للبلاغة في ذلك بل للمتصرفين في أصنافها، والداعين إلى تعقيدها حتى عادت كالطلاسم المبهمة. وليس ما ذهب إليه جمع من قدامى الباحثين ممن تأثروا بمفاهيم عصورهم... ثقافة أجنبية، وسليقة أعجمية، ليس ما ذهبوا إليه نصوصاً مقدسة غير قابلة للنقاش، ولا هي تعليمات دينية غير قابلة للرد، بل هي آراء بشرية تقبل النقض والرفض، وتتعرض للسهو والخطأ كما تتقبل الرضا والقبول، وليس تقويمها خروجاً على التراث، بل هو تهذيب وصقل للجهد الإنساني وتطوير للموروث الحضاري[1].

الفصل الثاني

تأصيل علم المعاني

١ ـ بين يدي هذا الفصل

٢ ـ المعاني عند سيبويه

٣ ـ المعاني من ابن قتيبة إلى ابن فارس

٤ ـ المعاني عند عبد القاهر

بين يدي الفصل:

نود أن نشير هنا أن مفردات علم المعاني هي أقدم عصراً، وأعرق تأريخاً، مما عرفه السكاكي (ت: ٦٢٦ هـ) وأوضحه القزويني (ت: ٧٣٩ هـ)، بل هي أوسع دائرة بالمعنى العام مما خطط له عبد القاهر (ت: ٤٧١ هـ) أو ذكره الزمخشري (ت: ٥٣٨ هـ) أو أبانه الرازي (ت: ٦٠٦ هـ)، وأريد بسعة دائرتها، تداولها بين العلماء ولكن بتطبيقاتها الدلالية، لا بمعانيها الاصطلاحية، أو تسمياتها الحدودية كما هو شأن السكاكي أو منهج القزويني عند تدقيقهما في الرسوم.

ولدى تتبعي لظاهرة شيوع المعاني متقلبة بين الواقع النحوي، والموروث البلاغي، رأيتها تتبلور في ثلاثة أدوار متميزة، يمثل الدول الأول سيبويه، والدور الثاني يمتد من ابن قتيبة (ت: ٢٧٦ هـ) حتى ابن فارس (ت: ٣٩٥ هـ) والدور الثالث يتمثل في عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) باعتباره مطور هذا الفن وفق مواصفات الجمال الأدبي المتوافرة في أي أثر نصي، والصور الفنية المتجددة في هيئة الكلام ومحتواه.

وسأقف عند هذه الأدوار الثلاثة وقفة عرض وبيان مقتضب، لا وقفة استيعاب ونقد مستفيض، تبعاً لطبيعة هذا البحث المختصرة، وذلك لاعتباري هذه الأدوار مترابطة تمثل تأصيل علم المعاني قبل استقرار مصطلحه التقليدي عند السكاكي والقزويني وروّاد مدرستيهما البلاغية بشكل عام.

المعاني عند سيبويه:

الاضطلاع بدور سيبويه (ت: ١٨٠ هـ) في بناء النحو العربي وتقديم النصوص اللغوية، وصيانة اللغة الفصحى مهمة شاقة تتطلب تخصصاً وجهداً متميزين، وسبر أغوار كتابه مما يتواكب مع هذين الملحظين، وحينما نقول سيبويه والكتاب، فإننا نريده ونريد الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت: ١٧٥ هـ) من ذي قبل، فهو أستاذه والموصل لعلمه، وعلم العربية، ولا نريد الاستدلال على هذه الحقيقة بأكثر من الإشارة إلى مئات المرات التي روى فيها سيبويه عن الخليل أو حكى قول الخليل، أو شرح رأي الخليل فإذا أضفنا إلى ذلك قول ابن النديم، محمد بن إسحق البغدادي (ت: ٣٨٥ هـ): «قرأت بخط أبي العباس ثعلب: اجتمع على صنعة كتاب سيبويه إثنان وأربعون إنساناً منهم سيبويه والأصول والمسائل للخليل»[١].

وإذا وجدنا نصر بن علي الجهضمي يروي: «لما أراد سيبويه أن يؤلف كتابه قال لأبي: تعال نحيي علم الخليل»[٢]، علمنا أن ما بحثه سيبويه هو جزء ممّا بحثه أستاذه الخليل حتى قال أحد الدارسين المعاصرين: «وأما بحوث علم المعاني فأكثر ما ورد منها في هذه الفترة مبثوث في كتب النحاة، وكان فارس ميدانه ـ أو على الأقل من عرفناه ـ هو الخليل بن أحمد»[٣].

وما سوف نلاحظه من تضلع سيبويه في مهمة علم المعاني لا يمكن أن تضاف إليه دون الخليل كما سيتضح فيما بعده

ومهما يكن من أمر فمنذ هذا العهد المبكر وهو القرن الثاني للهجرة نجد في الكتاب حديثاً متكاملاً عن قضايا الإسناد في مختلف الصيغ والأحوال النحوية، مما يعني أن نشوء علم المعاني كان في أحضان علم النحو، ففي الكتاب.

١ ـ نجد سيبويه يتحدث عن تعريف المسند إليه في شتى صنوف

---

(١) ظ: المؤلف، أصول البيان العربي: ٢٧.
(٢) ابن النديم، الفهرست: ٦٧.
(٣) الزبيدي، الطبقات: ٧٨.

التعريف ويتعرض لتنكيره، ثم يذكر الخبر، ويعتبر المسند إليه أصل الكلام، ويعالج مسألة تقديمه وتأخيره، ويدعو إلى التمعن وإجالة الفكر في قضية تنكيره... إلخ»[1].

وهذا الباب الذي أفرده سيبويه للمسند إليه والخبر هو الباب الأول، وهو نفسه الباب الثاني والثالث عند السكاكي، وتختلط به أبواب أخرى.

٢ ـ ويستعرض سيبويه ـ بيسر وسماح ـ مباحث التقديم والتأخير فيعرض لتقديم ما حقه أن يتأخر، ولتأخير ما شأنه أن يتقدم في جملة من مباحث الكتاب، وما قصد في كل ذلك من الاهتمام في الكلام، أو تنبيه المخاطب، وهو لا يعني بمسألة التقديم والتأخير نحوياً بل يعللها بلاغياً فيما تعورف عليه فيما بعد عند البلاغيين في وجه من الوجوه[2].

٣ ـ وبحوث الخبر والإنشاء منتشرة في الكتاب بشكل يلفت النظر فمباحث الخبر وهي محددة المعالم يستوفي الكتاب مظاهرها والإنشاء يستوعب جزءاً من جوانبه بصور دقيقة: كالاستفهام والطلب والنداء والتمني والأمر والنهي..»[3].

٤ ـ ويتمثل سيبويه حديث الحذف والذكر فيما ينقله عن أستاذه الخليل بأطناب ينتج فيه أغلب مباحث علم المعاني[4].

٥ ـ وأما الحديث عن الفصل والوصل والزيادة ويريد بها الأطناب عادة ـ فنجده منتشراً في طيات الكتاب[5].

وهذا لا يعني أن سيبويه كان معنياً بالدراسات البلاغية بل هو معني بالمباحث النحوية والشؤون اللغوية وذلك مما يقرب لنا وجهة النظر القائلة بأن مباحث المعاني نحوية والشيء الثمين في الموضوع قرب الصلة بين ما خطط له سيبويه من مباحث علم المعاني وبين ما استقر عليه علماء البلاغة

---

(١) عبد السلام عبد الحفيظ، مناهج البحث البلاغي: في الدراسات العربية: ٣٦.

(٢) ظ: سيبويه، الكتاب: ١/ ٢٢ ـ ٢٧.

(٣) المصدر نفسه: ١/١٢، ١٥، ٢٧، ٤١، ٦١، ٢٨٥.

(٤) المصدر نفسه: ١/٥١، ٥٢، ٤٨، ١٧٢، ٣١٨، ٣١٩، ٤٨٥، ٤٨٦، ٣٠٢، ٤٨٤.

(٥) المصدر نفسه: ١/١١٤، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٩، ٣٢٩، ٢٧٩، ٣٧٥، ٣٩٥، ٤٥٣.

فيما بعد، وقد تولى الإسناد الأستاذ الدكتور علي النجدي ناصف ـ رحمه الله ـ: «بيان تلك الصلة في كتابه عن (سيبويه إمام النحاة) فيرى أن هناك رحماً ماسة، وصلة شديدة، بين منهج سيبويه في كتابه، وبين منهج علماء البلاغة المتأخرين في علم المعاني. فالفكرة التي كان سيبويه يرعاها ويصدر عنها تنويع مباحث النحو وترتيب أبوابه كما تمثلت لي بالنظر والمراجعة في الكتاب، ومدارها العامل أولاً وأخيراً: نظر في الجملة حين تكلم عن المسند والمسند إليه، فإذا هي فعلية وإسمية... ثم تكلم عن الفعل المحذوف والفعل المذكور والمتعلقات ثم صار إلى الجملة الإسمية فتكلم عن الابتداء ونواسخه... ويبدو أن النسق الذي أخذ به سيبويه هو الذي ألهم علماء المعاني فكرة انحصار مباحثه في أبوابه الثمانية المعروفة وليس يسع المرء وهو يقرأ كلامهم في ذلك إلا أن يبين اقتباسهم منه، واقتداءهم بهداه»[1].

بل لقد ذهب الدكتور عبد القادر حسين إلى أكثر من هذا فعدّ سيبويه ممن أنار الطريق بين يدي عبد القاهر للاستقلال بنظرية النظم فقال: «فإذا كان عبد القاهر هو الذي ينسب إليه ابتكار نظرية النظم، لأنه بسطها وفصلها وطبقها على أبواب جمة من البلاغة. فإن سيبويه هو الذي أمسك المصباح بكلتا يديه وأنار الطريق أمام عبد القاهر، وهداه إلى الغاية المنشودة أو بعبارة أخرى إذا كان النظم قد أصبح على يد عبد القاهر بمثابة شجرة عظيمة شاهقة، متعددة الأغصان، مثقلة بالثمار، فإن سيبويه هو الذي ألقى البذرة قبل أن تبرز الشجرة أمام العيون بمئات السنين»[2].

فإذا علمنا أن نظرية النظم تعني بمعاني النحو، وأن معاني النحو هي الأصل في علم المعاني، تبين لنا فضل سيبويه وأستاذه الخليل على هذا الفن.

❀ ❀ ❀

(١) المصدر نفسه: ١/٣٦٢، ٩٢، ٢٣٠، ٣٠٦، ٢٠٣، ١٢٤.

(٢) عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي: ١١٣ ـ ١١٤، نقلاً عن علي النجدي ناصف في كتابه: سيبويه إمام النحاة: ١٧٨ ـ ١٨٠.

المعاني من ابن قتيبة إلى ابن فارس:

فإذا تجاوزنا عصر الخليل وسيبويه، ومحصنا الأمر خلال قرنين من الزمن وجدنا مباحث علم المعاني مدرجة ضمن الحلقات الموسوعية لعلمائنا القدامى، فأمامنا الفراء (ت: ٢٠٧ هـ) في معاني القرآن، وأبو عبيدة (ت: ٢٠٩ ـ ٢١٠ هـ) في مجاز القرآن، والجاحظ (ت: ٢٥٥ هـ) في الحيوان والبيان والتبيين، وابن قتيبة (ت: ٢٧٦ هـ) في تأويل مشكل القرآن. والمبرد (ت: ٢٨٥ هـ) في الكامل، وثعلب (ت: ٢٩١ هـ) في قواعد الشعر، وابن المعتز (ت: ٢٩٦ هـ) في البديع، وقدامة بن جعفر (ت: ٣٣٧ هـ) في النقدين، والقاضي الجرجاني (ت: ٣٦٦ هـ) في الوساطة، والحسن بن بشر الآمدي (ت: ٣٧٠ هـ) في الموازنة بين الطائيين، والرماني (ت: ٣٨٦ هـ) في النكت، والخطابي (ت: ٣٨٨ هـ) في بيان القرآن، والحاتمي (ت: ٣٨٨ هـ) في الرسالة الموضحة، وابن جني (ت: ٣٩٢ هـ) في الخصائص وسر صناعة الأعراب، وأبو هلال العسكري (ت: ٣٩٥ هـ) في الصناعتين، والشريف الرضي (ت: ٤٠٦ هـ) في تلخيص البيان، والمجازات النبوية، وابن رشيق (ت: ٤٥٦ هـ) في العمدة، وابن سنان الخفاجي (ت: ٤٦٦ هـ) في سر الفصاحة وإضرابهم من العلماء المتخصصين ممن يطول ذكرهم، فلكل من هؤلاء يد على المعاني بالمعنى الاصطلاحي، فقد جاءت جهودهم متناثرة بين كتب النحو والبلاغة والنقد الأدبي، ولكنك تظفر بما تريد من علم المعاني، مزيجاً بالنحو، أو مستلاً من اللغة أو مسايراً للبلاغة، بيد أنا نريد أن نقف عن بعض المؤشرات الأصيلة عند كل من ابن قتيبة(ت: ٢٧٦ هـ) وأبي سعيد السيرافي (ت: ٣٦٨ هـ) وأحمد بن فارس (ت: ٣٩٥ هـ) فقد استوعب الأول جملة من مباحث علم المعاني منذ عهد مبكر، وقد استعمل الثاني عبارة: معاني النحو وقد أكد ابن فارس على معاني الكلام في مفردات علم المعاني وبذلك نلمس شيوع المفردات عند أهل الفن من جهة، واستقلال مصطلح المعاني من جهة أخرى.

فمن أطرف ما أورده أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة (ت: ٢٧٦ هـ) جمعه لمادتي علمي المعاني والبيان في صدر كتابه «تأويل مشكل

القرآن» بأسمائها الاصطلاحية الدقيقة التي تعارف عليها المتأخرون من عصره وأن استخدام المجاز بمفهومه العام للدلالة على علمي المعاني والبيان بصورة عامة على طريقة الأوائل، ولكنه في النص التالي يضع حجر الأساس لأسماء المصطلحات التي توسع فيها السكاكي أو لخصها وشرحها واختصرها القزويني، يقول ابن قتيبة:

«وللعرب المجازات في الكلام ومعناها طرق القول ومآخذه ففيها الاستعارة والتمثيل والقلب، والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار، والتعريض والإفصاح، والكناية والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم وبلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة في أبواب المجاز»[1].

وهكذا شأن كل ما هو مبتكر وأصيل، أن يعطيك الدقة والشمولية والاستقصاء فيما يتصل بطريقة التعبير عن المعاني والبيان[2].

فابن قتيبة هنا قد حصر أبحاث علم المعاني وجردها من قبل أن تتبلور فكرتها وبالمعنى الذي أراده اصطلاحاً والمصطلحات التي استعملها حصراً في النص المتقدم لعلم المعاني الآتي:

١ ـ التقديم والتأخير.

٢ ـ الحذف والتكرار.

٣ ـ الإخفاء والإظهار.

٤ ـ مخاطبة الواحد مخاطبة الجميع.

٥ ـ مخاطبة الجميع خطاب الواحد.

٦ ـ مخاطبة الواحد والجميع خطاب الاثنين.

٧ ـ إرادة العموم بلفظ الخصوص.

(١) عبد القادر حسين، أثر النحاة في البحث البلاغي: ١١٣.
(٢) ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن: ١٥.

٨ ـ إرادة الخصوص بلفظ العموم.

ولم يكتف بهذا القدر الكبير من مباحث علم المعاني حتى أضاف إليها قوله: مع أشياء كثيرة ستراها في أبواب المجاز، فأحال إلى المباحث الأصل دون المقدمة.

وهناك إشارة لأبي سعيد السيرافي (ت: ٣٦٨ هـ) تؤكد مضنة التماسه لعلم المعاني بمعاني النحو بقولين:

(معاني النحو منقسمة بين حركات اللفظ وسكناته، وبين وضع الحروف في مواضعها المقتضية لها، وبين تأليف الكلام بالتقديم والتأخير»[١].

ويتضح من هذا النص أن للسيرافي فضل السبق في هذا التعبير (معاني النحو) دون الخصوص في تطبيقاتها الفنية الرتيبة كما فعل عبد القاهر فيما بعد.

ويستوقفنا حقاً ما أفاده أحمد بن فارس (ت: ٣٩٥ هـ) حينما عقد باباً في الصاحبي وسماه (معاني الكلام) وهي: «عند أهل العلم عشرة: خبر واستخبار، وأمر ونهي، ودعاء وطلب، وعرض وتحضيض، وتمن وتعجب»[٢].

فهو يضع بين أيدينا عبارة (معاني الكلام) في قبال (ألفاظ الكلام) وهو يضع مباحث الخبر والإنشاء فيها وهي طليعة مباحث علم المعاني، وأهم أبوابه وفصوله.

وباستقراء ما تقدم يتجلى دور هؤلاء الاعلام في إرساء المصطلح وإثارة المفردات.

ولا يفوتنا التنويه أن أبا هلال العسكري (ت: ٣٩٥ هـ) يشاركهم في استنباط جملة صالحة من مباحث المعاني يجب أن لا نغض عنها طرفاً،

---

(١) ظ: المؤلف، أصول البيان العربي: ٢٥.

(٢) أبو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة: ١٢/١٢١.

فقد بحث في الصناعتين / الفصل الخامس، شذرات من مباحث الإيجاز والأطناب والمساواة في مجال التعريف والتطبيق[1].

وقد أشار إلى الخبر والوصف في صورة الاستفهام[2].

وقد أقام أصول القول في الفصل والوصل تنقيحاً وتحقيقاً وشواهد وأمثلة[3].

هذا كله عدا جملة من الجزئيات في الأمر والنهي ومعاني الحروف ونظائر ذلك.

فإذا وقفنا عند عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) وجدناه بحق مؤسس هذا العلم ومشيد أركانه، ولمسناه مطور مباحثه ومجدد معالمه، فالمستقري لكتابه «دلائل الإعجاز» يلحظ فصوله ومقتطفاته منصبة حول علم المعاني بكل تفريعاته الجمالية والأسلوبية، حتى كانت الحيثيات التي أثارها، والفصول التي خاض غمارها، تعد بلا ريب أوضح وأمرن وأسلم ما توصل إليه علم المعاني في جمال الأسلوب، وعرض المنهج، لهذا فليس أمراً مبالغاً فيه أن نعتبره ـ في المستوى التطبيقي على الأقل ـ المخطط لعلم المعاني بين دلالته البلاغية، ومصدره النحوي، مما يقتضي رصد هذه الظاهرة في أبعادها العامة.

المعاني عند عبد القاهر:

لا شك أن عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) في جهوده الفنية بإرساء فكرة النظم وكشف مجاهلها وتأكيد ارتباطها بسبب وآخر بمعاني النحو، ما كان يهدف فيها إلا التمهيد الطبيعي لما تواضع على تسميته البلاغيون بـ (علم المعاني)، فهو حينما يتحدث عن الفصل والوصل، والتقديم والتأخير، والحذف والذكر، والإظهار والإضمار، والتعريف والتنكير والمسند والمسند إليه، والخبر والإنشاء، والإيجاز والأطناب

(١) ابن فارس، الصاحبي: ١٧٩.
(٢) ظ: العسكري، كتاب الصناعيين: ١٧٩ ـ ٢٠٠.
(٣) المصدر نفسه: ٤٥٠ وما بعدها.

وإضراب ذلك، فإنما يتحدث عن علم المعاني، وإن لم يقل أن هذه هي مادة علم المعاني، فهو أمر مفروغ عنه في تأكيده المعاني في أصل نظريته ودلالته عليها في جملة مباحثه ومعالجاته الفنية وتناسق فكرة النظم لديه بحيال معاني النحو مشققاً على ذلك ومفرعاً عنه بما لا مزيد عليه[1].

ولا ريب في أن الفضل في ابتكار هذا العلم يعود إلى عبد القاهر وحده، فإن مسائل هذا العلم لم تدرس قبله ولم تعالج على هذا النحو... ولعل تمعن عبد القاهر في الحديث عن معاني النحو، وأن النظم ليس شيئاً إلا توخي المعاني، هو الذي أوحي بتسمية هذا العلم «بعلم المعاني»[2].

ولقد سبر عبد القاهر أغوار الفن البلاغي شرحاً وإيضاحاً وتطبيقاً، واعتنى في «دلائل الإعجاز» باللباب من علم المعاني وأكد الجانبي الحي النابض، وابتعد عن الفهم الساذج، والإبهام المفتعل وتحاشا الفصل بين النظرية والتطبيق ولم يعتن بالحدود والرسوم والتعريفات، بل كان يؤثر الحديث عن الأصل الفني للمعاني دون الخوض في تعقيد التعريف أو جفاف القواعد، فقد كتب كتابه هذا لمن تفرغ لهذا العلم، فعليه إذن أن يعطي ثمرته يانعة باسقة متراصفة، فلا غرابة أن نعده مبتكراً ومؤصلاً لهذا العلم، عرضاً وأسلوباً ونتائج، أما مجال التطبيق عنده فالقرآن الكريم. وسنن العرب في كلامهم، شواهد وشوارد وأمثالاً، والشعر الرصين المختار.

ولقد أفاد عبد القاهر من ثقافته الموسوعية فصبها قالباً متميزاً يتمكن من القلوب ويستهوي النفوس، ولعله أول من أشاد إلى تعلق هذه المعاني بعلم النفس وربطها به مما أثبته الدراسات الحديثة فيما بعد[3].

ولعله أبلغ من فرع تلك الأصول المغلقة إلى فن تسيغه الذائقة، وتتقبله الأفئدة، يعيدك إلى التراث، ويوقفك على المأثور، دون غلطة في التعبير، أو تهافت في الحجة، أو تشادق في الكلام. وما ضره أن يبتعد

---

(١) المصدر نفسه: ٤٥٨ ـ ٤٦٢.

(٢) ظ: المؤلف، أصول البيان العربي: ١٩.

(٣) أحمد أحمد بدوي، عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة: العربية: ٣٦٩.

عن نهج المناطقة، ويتحاشى مناخ الفلاسفة فيقربك بيسر من الثقافة الأم دون اجترار.

وفي هذا الضوء فليس جديداً ما أبداه السكاكي أو القزويني في علم المعاني من حيث المباحث والمفردات، فعبد القاهر قد سبق إلى بحث تفصيلات ودقائق هذه المسميات محققاً ومنوراً ومبرمجاً، فلا يكاد يبحث في موضوع من التقديم والتأخير إلا وقد اتبعه بتوضيح عن الحذف والذكر، مشبعاً الأول في ضوء الثاني ومفصلاً في الثاني بسبيل مما بحثه في الأول، ولا خاض في مجاهل التعريف والتنكير إلا وعرج على الفصل والوصل، ولا بحث في القصر إلا وأبان الحصر، ولا فلسف الإيجاز إلا ذكر مزية الأطناب كل ذلك بسبيل من علم النحو المبين بقوله:

«واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك فلا تخل بشيء منها، وذلك أنا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك:

زيد منطلق.

زيد ينطلق.

وينطلق زيد.

ومنطلق زيد.

وزيد المنطلق.

والمنطلق زيد.

وزيد هو المنطلق.

وزيد هو منطلق.

وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك.

إن تخرج اخرج.

وإن خرجت خرجت.

وإن تخرج فأنا خارج.

وأنا خارج إن خرجت.

وأنا إن خرجت خارج.

وفي الحال إلى الوجوه التي تراها في قولك:

جاءني زيد مسرعاً.

وجاءني يسرع.

وجاءني وهو مسرع أو هو يسرع.

وجاءني قد أسرع.

وجاءني وقد أسرع.

فيعرف لكل من ذلك موضعه، ويجيء به حيث ينبغي له وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى، فيضع كلا من ذلك في خاص معناه، نحو: أن يجيء بما في نفي الحال وبلا إذا أراد نفي الاستقبال، وبأن فيما يترجح بين أن يكون وأن لا يكون، وبإذا فيما علم أنه كائن. وينظر في الجمل التي سترد. فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل ثم يعرف فيما حقه الوصل موضع الواو من موضع الفاء، وموضع الفاء من موضع ثم، وموضع أو من موضع أم، وموضع لكن من موضع بل. ويتصرف في التعريف والتنكير والتقديم والتأخير في الكلام كله، وفي الحذف والتكرار والإضمار والإظهار، فيضع كلا من ذلك مكانه ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغي له.

هذا هو السبيل فلست بواجد شيئاً يرجح صوابه إن كان صواباً، وخطؤه إن كان خطأ إلى النظم، ويدخل تحت هذا الاسم إلا وهو معنى من معاني النحو التي قد أصيب به موضعه ووضع في حقه، أو عومل بخلاف هذه المعاملة فأزيل عن موضعه، واستعمل في غير ما ينبغي له، فلا ترى كلاماً قد وصف بصحة نظم أو فساده أو وصف بمزية وفضل فيه،

إلا وأنت تجد مرجع تلك الصحة وذلك الفساد وتلك المزية وذلك الفضل إلى معاني النحو وأحكامه، ووجدته يدخل في أصل من أصوله، ويتصل بباب من أبوابه.

هذه جملة لا تزداد فيها نظراً، إلا ازدادت لها تصوراً، وازدادت عندك صحة، وازدادت بها ثقة، وليس من أحد تحركه لأن يقول في أمر النظم شيئاً إلا وجدته قد اعترف لك بها أو ببعضها، ووافق فيها درى ذلك أو لم يدر[1].

فنظرية النظم عند عبد القاهر في استجلاء معاني النحو ترتبط بالمسند والمسند إليه وقضاياهما، وتستوعب مباحث الفصل والوصل على ما يفيده المعنى من كل حرف من حروف العطف وتشتمل على الحذف والقصر والتكرار وتترصد الإضمار والإظهار والتقدير مضافاً إلى التعريف والتنكير، وهذه أهم مباحث علم المعاني.

وهنا يجب التنبه أن نظرية النظم عند عبد القاهر تنظر إلى النحو نظرة خاصة ومتطورة، تتعدى حدوده التعريفية وعلاماته الإعرابية إلى خصائصه الفنية: «ولا يقصد بالنحو معناه الضيق الذي فهمه المتأخرون، وإنما يريد المعاني الإضافية التي يصورها النحو. وبذلك رسم في «دلائل الإعجاز» طريقاً جديداً للبحث النحوي تجاوزاً أواخر الكلمة، وعلامات الإعراب، وبين أن للكلام نظماً، وأن رعاية هذا النظم واتباع قوانينه هي السبيل إلى الإبانة والإفهام»[2].

لهذا نجده يعير التركيب وسلامته، وارتباط النظم وتعلق بعضه ببعض، وتشابك العبارة وصلتها بما قبلها وما بعدها أهمية كبيرة يؤكد عليها في موضع أثر موضع، ويناقشها في فصل بعد فصل، ويحررها في جزء ليكملها في جزء آخر، وهكذا ديدنه.. يكر على الأمر ويبحث أمراً موازياً له ويعود إليه، ويحيل إلى ما يأتي، ويشير إلى ما سبق، ويتناول ما هو بين يديه. والرجل قوي الحجة، صليب البرهان، فلا يكاد ينتهي من عرض إلا

---

(١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز: ٧٩.

(٢) المصدر نفسه: ٦٦ ـ ٦٨.

أشبعه بعرض آخر، تمحضاً للموضوع وتأهباً للأمر في استكناه نظرية النظم التي تستجلى منها المعاني في سبيل العبارات وتراصف الجمل فيقول: «واعلم أنك إذا رجعت إلى نفسك علمت علماً لا يعترضه الشك أن لا نظم في الكلم، ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب من تلك هذا ما لا يجهله عاقل ولا يخفى على أحد من الناس»[١].

وواضح أنه يتحدث هنا عن قضايا الإسناد في تركيب الجملة وأنها أصل ذلك، وقضية الإسناد بشقيها في ارتباط بعضها ببعض، من أصول المعاني لدى البلاغيين وهي أصولها عنده في نظرية النظم، وهو يؤكد ذلك بعد كد وكدح واستقصاء وشواهد فيقول: «وإذ قد عرفت أن مدار أمر النظم على معاني النحو وعلى الوجوه والفروق التي من شأنها أن تكون فيه، فاعلم أن الفروق والوجوه كثيرة ليس لها غاية تقف عندها، ونهاية لا تجد لها ازدياداً بعدها، ثم أعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بسبب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام ثم يحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض»[٢].

وهو هنا يتكلم عن معاني النحو في فروقها ومميزاتها ووجوهها ويريد بذلك التعريف والتنكير والتقديم والتأخير، والذكر والحذف، ولا حدود لذلك لديه، ولا نهاية لها عنده، والفضل ليس لها في هذا المقياس، ولكنه للموقع من الجملة بحسب معانيها وأغراضها، ودقة استعمالها وتسخيرها، هو يعاود هذه الفكرة فيقول: «واعلم أن مما هو أصل في أن يدق النظر ويغمض المسلك في توخي المعاني التي عرفت أن تتخذ أجزاء الكلام، ويدخل بعضها في بعض، ويشتد ارتباط ثان بأول، وأن يحتاج في الجملة أن تضعها في النفس وضعاً واحداً، وأن يكون حالك فيها حال الباني يضع بيمينه ههنا في حال ما يضع يساره هناك»[٣].

---

(١) أحمد مطلوب، القزويني وشروح التلخيص: ٢٨٨.

(٢) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز: ٥١.

(٣) المصدر نفسه: ٧١.

وحينما ينتهي عبد القاهر من نظرية النظم بعد ربطها بمعاني النحو، يأتي على المستوى التطبيقي للموضوع فيبحث هذه المسائل بحث المدرب الخبير، فيعقد فصلاً للقول في التقديم والتأخير[1] يبحث فيه جميع مواطن ذلك دون استثناء من كل الوجوه بلا تشويه للأمر، ولا استئثار بإخراج الكلام عن وجه المعاني إلى سبل الفلسفة والمنطق والأصول، كما فعل السكاكي والقزويني والتفتازاني فيما بعد، بل هو يستنكر في هذا السياق التصور الأولي لدى علماء المعاني في التأكيد منه على التقديم والتأخير والحذف والتكرار والإظهار والإضمار والفصل والوصل دون الخوض في التفصيلات المضنية التي لا تقود إلى استكناه النص الأدبي بل على أساس من العناية في التطلع إلى مزية القول كما فعل في مجال التقديم بقوله:

«وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال أنه قدم للعناية، ولأن ذكره أهم، من غير أن يذكر أين كانت تلك العناية، ولم كان أهم، ولتخيلهم ذلك قد صغر أمر التقديم والتأخير في نفوسهم، وهونوا الخطب فيه حتى أنك لترى أكثرهم يرى تتبعه والنظر فيه ضرب من التكلف، ولم تر ظناً أزرى على صاحبه من هذا وشبهه، وكذلك صنعوا في سائر الأبواب فجعلوا لا ينظرون في الحذف والتكرار والإظهار والإضمار، والفصل والوصل، ولا في نوع من أنواع الفروق والوجوه إلا نظرك فيما غيره أهم لك»[2].

فهو لا يذكر أبواب المعاني هنا فحسب بل وينعى على من تخلف في البحث بمستواها التقويمي والتعليمي مع بيان الحجة وكشف المميزات.

ولا غرابة أن نجد عبد القاهر مستوعباً لجميع مباحث هذا الفن فهو يبحثها نقطة نقطة، ويدرسها جزئية جزئية، وكذلك صنع في باب الحذف[3].

وعقد عبد القاهر عدة فصول في باب الحذف تتناول مباحثه كافة في

(١) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز: ٧٤ وما بعدها.
(٢) ظ: المصدر نفسه: ٨٢ وما بعدها.
(٣) المصدر نفسه: ٨٣ وما بعدها.

مقام الاسم والفعل والخبر تعريفاً وتنكيراً قصراً وفروقاً تحقيقاً في معاني المبتدأ والخبر، وهو نفسه في باب الفصل والوصل[1].

ونجد هذا التفصيل بعينه في باب القصر والاختصاص الذي بين فيه مشكلات الموضوع تبيناً لم يسبق إليه[2].

وختما ببيان كون النظم بتوخي معاني النحو فيما بين الكلم وأن نظريته هذه قد بلغت من الوضوح والظهور والانكشاف إلى أقصى الغاية.

ولا ينسى عبد القاهر أن يشير إلى أهم موضوعات علم المعاني وهو بسبيل إنهاء الحديث عن دلائل الإعجاز القرآني فيعقد بحثاً للإسناد، وتحقيق معنى الخبر، وحقيقته في الإثبات والنفي، ويشير في بحث بعده إلى متعلقات الفعل وكونها تغير معنى الجملة، وهذان بابان من أبواب المعاني بحسب تقسيم السكاكي والقزويني[3].

والطريف أن يبين الجرجاني أهميتهما من قبل أن يبين السكاكي والقزويني أساسهما على ما أفاده بقوله:

«اعلم أن معاني الكلام كلها معان لا تتصور إلا فيما بين شيئين، والأصل والأول هو الخبر، وإذا أحكمت العلم بهذا المعنى فيه عرفته في الجميع»[4].

وزيادة على هذا فإنه لا ينسى المهمة الأم في هذه المباحث، وهي إثبات إعجاز القرآن من خلال نظرية النظم فيقول عودا على بدء مع ثبت النتائج:

فإذا ثبت الآن أن لا شك ولا مرية في أن ليس للنظم شيئاً غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين معاني الكلم، ثبت من ذلك أن طالب دليل الإعجاز من نظم القرآن إذا هو لم يطلبه في معاني النحو وأحكامه ووجوهه

---

(١) ظ: المصدر نفسه: ١٠٤ ـ ١٣٨.
(٢) ظ: المصدر نفسه: ١٦١.
(٣) ظ: المصدر نفسه: ٢١٥ ـ ٢٤٤.
(٤) ظ: المصدر نفسه: ٣٣٣ ـ ٣٤٠.

وفروقه، ولم يعلم أنها معدنه ومعانه وموضعه ومكانه وأنه لا مستنبط له سواها وأن لا وجه لطلبه فيما عداها، غار نفسه بالكاذب من الطمع، ومسلم لها إلى الخدع وأنه إن أبى أن يكون فيها كان قد أبى أن يكون القرآن معجزاً بنظمه ولزمه أن يثبت شيئاً آخر يكون معجزاً به[1].

والذي يعنينا من هذا النص أن دليل الإعجاز يطلب في معاني النحو، وهذه المباحث التي أثارها في علم المعاني هي معاني النحو، وهذا ما نريد إثباته أو التحقيق فيه على الأقل.

(1) ظ: المصدر نفسه: ٣٣٣.

الفصل الثالث

المعاني بين النحو والبلاغة

١ ـ معاني النحو

٢ ـ معاني البلاغة

٣ ـ رأي في مناهج المعاني

معاني النحو:

لو استعرضت كتب النحو بعامة القديم منها والحديث الموصل فيها والمجدد، لوجدت كلمتي (معنى ومعاني) متواكبة مع قضايا النحو في استعمال معنى الشيء ومعنى الدلالات ومعاني الإعراب في الأسماء والأفعال والحروف ولو رجعت إلى أيام دراستك لوجدت ما هو عالق بذهنك على الشكل الآتي:

معنى المعنى.

إفادة معنى الحال.

إفادة معنى الاستقبال.

إفادة معنى الزمن.

إفادة معنى الجملة.

إفادة معنى الأمر.

إفادة معنى الطلب.

إفادة معنى النهي.

إفادة معنى الدعاء.

إفادة معنى التمني.

إفادة معنى الترجي.

إفادة معنى التعجب.

إفادة معنى الاستفهام.

إفادة معنى الشرط.

إفادة معنى الجزم.

إفادة معنى الحدث.

إفادة معنى التحقيق.

إفادة معنى التعليل.

إفادة معنى الوصف.

إفادة معنى الظرفية.

مضافاً إلى العبارات التالية: معنى الأسماء، معاني الأفعال، معاني الحروف، معاني الصرف، حروف المعاني، أسماء المعاني... إلخ.

إن هذا السيل من استعمال المعاني في معاني النحو خاصة لا سبيل إلى تجاهله، ولم يكن ذلك كذلك لو لم يكن علم المعاني على حقيقة من علم النحو، أن المباحث التي تفرغ لها علم النحو في المعاني هي بعينها التي أشبعها البلاغيون بحثاً أسموه: بعلم المعاني، إلا أن نظرة فاحصة إلى الموضوع تقتضي التدبر والفصل في الموضوع على أساس علمي رصين، فهي مباحث نحوية عليها مسحة بلاغية، أو فقل هي معانٍ نحوية حسنها البلاغيون بتتمات بيانية، وحاولوا إخراجها بصيغة جديدة يصلح أن تسمى في ضوء ما حققوه: «معاني النحو البلاغية» فلو أعدت النظر في هذا مرة ثانية، لوجدت النحويين أنفسهم قد قصروا في مجال معاني النحو فتركوها على علاتها جامدة دون تزيد بياني أو صقل أسلوبي، أو معنى إضافي، مما شجع علماء البلاغة على استغلال هذا الجانب في استيفاء حقه المضاع، فعاد من حصة البلاغة وهو جزء مقتطع من النحو، فكأن مهمة النحو القوقعة والجمود والفظاظة، فإذا طرء عليه سحر أسلوبي، أو روح تعبيري خرج إلى شيء آخر، هذا ما دعا الدكتور الجواري إلى القول: ـ وهو بإزاء دراسة نحو الفصل ـ «وثمة أمر آخر لا بد من توكيده على كل حال، ذلك

هو توكيد العناية بالمعاني، وأعني بها معاني النحو التي استقلت عند علماء العربية بعلم من علوم البلاغة، حتى جعلت من النحو ما يصح بأن يوصف بأنه هياكل لا تنصرف العناية بدراسة ما تشتمل عليه من حياة وحركة، وحتى صار الإعراب هو دليل المعاني، يدرس بمعزل من تلك المعاني، فلا يوصل بها ولا يستعان به على إدراكها، أو يستعان بها على فهمه واستيعاب مسائله وقضاياه»[1].

وهو ينحو باللائمة على علماء النحو إذ قصروا في بيان العمق الدلالي لمباحث المعاني، حتى جعلوها تتحول بطبيعة البحث التفصيلي إلى علماء البلاغة، وهو حينما يبحث قضايا الإسناد في الجملة يعقب على ظاهرتي الخبر والإنشاء فيها، وهما من صلب النحو ـ يعني عدم تحرير هذه المسائل من ربقة الجمود اللفظي إلى رحاب التعبير الدلالي من وجوهه كافة فيقول: «ثم يأتي من بعد ذلك تقسيم آخر يتناول الجملة من حيث وجود مدلولها في الخارج أو عدم وجوده، وهذا هو الذي اصطلح علماء البلاغة على تسميته بالخبر والإنشاء، فجملة الأمر، والنهي، والدعاء، والتمني، والترجي والاستفهام، ونحو ذلك من أساليب الإنشاء تتوزعها أبواب النحو تبعاً للاعراب وحركة آخر الكلمة. وقلما يخوض النحاة في التفريق بين هذه الأساليب وأساليب الخبر، وفي ذلك ما فيه من تحيف للمعاني، وخلط بين التراكيب دون الاعتبار بما تؤديه من المعاني، وهذا هو العلم الذي يسلم النحو إلى حال بعيدة عن وظيفته من دراسة التراكيب وفهم طبيعتها، بحيث تثمر تلك الدراسة التراكيب وفهم طبيعتها، بحيث تثمر تلك الدراسة قدرة على الفهم الدقيق والذوق السليم لأساليب العربية من جهة، وقدرة على التعبير الصحيح المصيب عن الأفكار والمشاعر على النحو الذي نحاه العرب، القصد الذي قصدوا إليه»[2].

قدم البلاغيون ـ فيما يبدو ـ على مادة ضخمة ولكنها أولية في التصنيف، فنقحوها وألحقوها بالمباحث البلاغية دون الجنوح إلى القول

---

(١) أحمد عبد الستار الجواري، نحو الفعل: ٧ ـ ٨.

(٢) نفس المصدر: ١٢ ـ ١٣.

بأنها أصول نحوية قالباً وأسلوباً وتعبيراً.

إن مسحاً أحصائياً لما أورده عبد القاهر في «دلائل الإعجاز» وتأكيده على تسمية مباحثه هذه «معاني النحو» يوصلنا إلى حقيقة الأصل النحوي بعلم المعاني، وان كان هذا الأصل مزيجاً بلمسات بلاغية حينما أدخل عليه التعبير المرن، والسبك الرصين بأسلوب كأسلوب عبد القاهر ممن أوتوا نصيباً كبيراً من الذائقة الفنية.

فلو قمنا بجهد استقرائي لهذه المباحث على أساس تقسيم السكاكي (ت: ٦٢٦ هـ) والقزويني (ت: ٧٣٩ هـ) ولو اخترنا القزويني في حسن تنظيمه وترتيبه وتصنيفه لوجدنا أحوال الإسناد الخبري، وأحوال المسند إليه، وأحوال المسند، وهي ثلاثة أبواب من مباحث علم المعاني عنده لوجدناها جميعاً تدور حول الجملة الإسمية والفعلية فحسب، فالمسند إليه اسم دائماً، والمسند: أما اسم، وأما فعل، وأما ظرف وأما جار ومجرور وهما الجملة العربية التي يصح عليها السكوت، وما بحثه من التنكير والتعريب، والذكر والحذف، والتقديم والتأخير، فإنما هي عوامل إعرابية تشخص المراد في أهميته، أو تعظيمه، أو تحقيره، أو تخصيصه أو عمومه، وهي مباحث لا تتعدى النحو إلا تجوزاً.

وأما الباب الرابع، وهو، أحوال متعلقات الفعل فهو باب نحوي في جميع جزئياته وشتات حيثياته، كالفعل في حالة مع الفاعل والمفعول به، والفعل المتعدي الذي حذف مفعوله، والغرض من إثبات المعنى في ذاته للفاعل، أو الغرض من إفادة تعلقه بمفعول ما، والقصد إلى التعميم في المفعول، وأمر الحذف وعدمه، وتقديم المفعول ونحوه، وكون التخصيص لازماً للتقديم، وإفادة التقديم للاهتمام مع التخصص، وكذلك تقديم بعض معمولات الفعل على بعض، وتقديم الفاعل على المفعول. . . إلخ.

ولا يشك أحد أن هذه التفريعات من أصول النحو في وجوه، وإن كانت من فروع البلاغة وعلم الأصول من وجه آخر وهذا الوجه غير مسلم به إلا على سبيل التوسع في المعاني بالتماس جماليات النص، أو دلالات الألفاظ.

والقول في القصر لا يعد ما سبق تحقيقه إلا في إفادة المخاطب بعض الحالات، كقصر الصفة على الموصوف، أو التعيين وإلا فطرقه نحوية كالعطف والنفي والاستثناء، نعم قد تستفاد بعض الشذرات البلاغية من القصر كتنزيل المجهول منزلة المعلوم كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾[1].

قال القزويني: (ادعوا أن كونهم مصلحين ظاهر جلي ولذلك جاء ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ﴾[2] للرد عليهم مؤكداً بما ترى: من جعل الجملة اسمية، وتعريف الخبر باللام، وتوسيط الفعل، والتصدير بحرف التنبيه، ثم بـ «إن»[3].

ولكنها شذرات بلاغية مستفادة من استعمال نحوي لا تنهض أن تكون الأصل والنحو فرعها، بل هي الفرع والنحو أصلها، وكذلك الحال بالنسبة لتنزيل المعلوم منزلة المجهول لاعتبار مناسب كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ﴾[4]. (أي أنه صلى الله عليه وآله وسلم مقصور على الرسالة لا يتعداها إلى التبري من الهلال، نزل استعظامهم هلاكه منزلة إنكارهم وإياه»[5].

أما قصر الفاعل على المفعول، وقصر المفعول على الفاعل، فعنوانهما يدل عليهما في وضوح تعلقهما بمادة النحو جملة وتفصيلاً.

وأما باب الإنشاء بشقيه الطلبي وغير الطلبي. فيعتمد أدوات الاستفهام، ولو، وما، ومن، وكم، وأي، وكيف وأين، وأنى، ومتى، وإيّان، وهي تبحث في حروف المعاني أو معاني الحروف، وقد استقل في ذلك مضافاً إلى علماء النحو علماء الأصول فحققوا في موضوع المعنى الحرفي بما لا مزيد عليه، حينما تستعمل هذه الألفاظ في غير معانيها

(١) البقرة: ١١.
(٢) البقرة: ١٢.
(٣) القزويني: الإيضاح: ٢٢٠.
(٤) آل عمران: ١٤٤.
(٥) القزويني، الإيضاح، ٢١٩.

الموضوعة لها، أو في معانيها بالذات وفي دلالاتها كافة[1].

وأما الأمر باعتباره من أنواع الإنشاء، فإنما يستعمل أصلاً في النحو للدلالة على الطلب، ومناراً في استنباط الأحكام الشرعية عند الأصوليين في دلالته على الوجوب تارة، وعلى الاستحباب تارة أخرى، أما هذه الوجوه التحسينية الأخرى، كاستعمال الأمر في غير صيغة الطلب، للرجاء أو التهديد، أو التعجيز أو التسخير، أو الإهانة، أو التسوية، أو التمني، أو الدعاء، أو الالتماس. . . إلخ. فإنما دلت على ذلك بطبيعة صيغتها النحوية ودلالتها الاستعمالية كما تفيده قرائن الأحوال[2].

وما يقال عن الأمر يقال عن النهي بجزئياته عامة. بقي عندنا من مباحث علم المعاني بابان هما:

الباب السابع في الفصل والوصل، والباب الثامن في الإيجاز والأطناب والمساواة.

والحق أن هذين البابين يشتملان على مباحث بلاغية مهمة وإن كانت عليهما بعض السمات النحوية، لذا يبدو أن إلحاقهما بعلم البيان هو أولى بالعربية فلتكن الأبواب الستة السابقة معاني النحو وليكن باب الوصل والفصل، وباب الإيجاز والأطناب والمساواة ملحقين بأركان البيان الأربعة، وهي: المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية لتعود أبواب البيان ستة أيضاً. وبذلك تتكافأ أبواب المعاني كأصول نحوية فيها لمسات بلاغية بستة أبواب، وأبواب البيان كأصول بلاغية عليها مسحات نحوية بستة أبواب.

إن هذا المنحى يعود بأصول كل فن إلى العلم المتوجه إليه، ويضعه موضعه المناسب، وليس في ذلك خروج على قواعد منصوصة أو نصوص مفروضة، بل العكس هو الصحيح في عائدية كل شيء إلى ينابيعه الأولى دون تزيد أو إضافة.

ولما كانت أبواب المعاني الستة السابقة، قد بحثت آنفاً، ووجدناها

---

(١) ظ: محمد كلانتر، دراسات في أصول الفقه: ١/ ٣٣ ـ ٥٨.

(٢) ظ: عبد الأعلى السبزواري، تهذيب الأصول: ١/ ٤٥ ـ ٧٩.

متأصلة المناخ مع النحو، فإن بابي الوصل والفصل، والإيجاز والأطناب والمساواة، يحتاجان إلى بسط القول لإلحاقهما بأصول البلاغة عسى أن يكون ما قدمناه مقارباً إلى القصر والاعتدال منه إلى التفريط والإسفاف.

❀ ❀ ❀

معاني البلاغة:

إن مبحث الوصل والفصل من المباحث المهمة التي تتحكم البلاغة بمواضعها المتأطرة بإطار مقتضيات المقام، فلا يوصل بموضع الفصل، ولا يفصل بمحل الوصل، «وتمييز موضع أحدهما من موضع الآخر على ما تقتضيه البلاغة فن منها عظيم الخطر، صعب المسلك، دقيق المأخذ، لا يعرفه على وجهه، ولا يحيط علماً بكنهه إلا من أوتي فهم كلام العرب طبعاً سليماً، ورزق في إدراك أسراره ذوقاً صحيحاً، ولهذا قصر بعض العلماء البلاغة على معرفة الفصل من الوصل، وما قصرها عليه لأن الأمر كذلك، وإنما حاول بذلك التنبيه على مزيد غموضه، وأن أحداً لا يكمل فيه الأكمل في سائر فنونها، فوجب الاعتناء بتحقيقه على أبلغ وجه من البيان»[1].

هكذا يقول القزويني (ت: ٧٣٩ هـ) وقوله هذا ينم عن التصاق هذا الفن بالذات بعلم البلاغة من جهة، وهو امتداد لآراء علمائنا السابقين من جهة أخرى.

فالجاحظ (ت: ٢٥٥ هـ) قد أورد أن البلاغة (معرفة الفصل من الوصل)[2].

وأبو هلال العسكري (ت: ٣٩٥ هـ) أورد عن المأمون: أن يكون البليغ بصيراً بمقاطع الكلام، ومواضع وصوله وفصوله، فإن البلاغة إذا اعتزلتها المعرفة بمواضع الفصل والوصل كانت كالآلي بلا نظام[3].

(١) القزويني، الإيضاح: ٢٤٦.
(٢) الجاحظ، البيان والتبيين: ١/٨٧.
(٣) أبو هلال العسكري، الصناعتين: ٤٥٨.

وأورد أيضاً: قف عند مقاطع الكلام وحدوده، وإياك أن تخلط المرعي بالمهمل، ومن حلية البلاغة المعرفة بمواضع الفصل والوصل[1].

وأقدم ما وصلنا من نص في هذا المعنى، أن أكثم بن صيفي إذا كاتب مملوك الجاهلية، يقول لكتابه: «أفصلوا بين كل معنى منقض، وصلوا إذا كان الكلام معجوناً بعضه ببعض»[2].

ولا نريد أن نطيل بعرض آراء القوم بالفصل والوصل وعلاقتهما الأكيدة بالبلاغة، بقدر ما تزيده من التحقق في هذه الدعوى من خلال مباحث الفصل والوصل.

ولعل عبد القاهر الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ) هو المجلي في هذا المضمار، والفارس المتقدم في هذا الميدان وهو يضع الفصل والوصل في موضع الندوة من الفن البلاغي فيقول: «اعلم أن العلم بما ينبغي أن يصنع في الجمل من عطف بعضها على بعض، أو ترك العطف فيها، والمجيء بها منثورة تستأنف واحدة منها بعد أخرى، من أسرار البلاغة، ومما لا يتأبى لتمام الصواب فيه إلا الأعراب الخلص، والأقوام طبعوا على البلاغة، وأوتوا فناً من المعرفة في ذوق الكلام هم بها أفراد، وقد بلغ من قوة الأمر في ذلك أنهم جعلوه حداً للبلاغة... وذلك لغموضه ودقة مسلكه وأنه لا يكمل لإحراز الفضيلة فيه أحد إلا كمل لسائر معاني البلاغة»[3].

أوضح عبد القاهر في هذا النص عدة ملامح:

١ ـ أن الوصل هو عطف الجمل بعضها على بعض.

٢ ـ أن الفصل هو ترك العطف فيها والمجيء بها منثورة.

٣ ـ أن العلم بهذا الفن من أسرار البلاغة.

٤ ـ أن إدراك هذه الأبعاد متكاملة، من مميزات العرب الأقحاح ممن طبعوا على البلاغة فطرياً.

---

(١) المصدر نفسه: ٤٥٨.

(٢) المصدر نفسه: ٤٦٠.

(٣) الجرجاني، دلائل الإعجاز: ١٤٩.

٥ ـ أن الذائقة الفنية عند العرب هي التي جعلتهم متخصصين في معرفة الفصل والوصل.

٦ ـ أن الخبرة في الفصل والوصل ومواقعهما من المسالك الدقيقة والمسائل الغامضة التي تحتاج إلى خبرة ونظر.

٧ ـ أن العرب اعتبروا الفصل والوصل حداً للبلاغة.

٨ ـ أن الأسبقية وإحراز الفضيلة فيهما تعني اكتمال سائر معاني البلاغة.

هذه الملامح جلية في أن معرفة الفصل والوصل شيء، ووضعهما في موضعهما من التركيب الجملي شيء آخر. الوصل هو العطف، والفصل هو ترك العطف، ومعرفة العطف وتركه ليس مما يستدعي هذا البيان في وصف الفصل والوصل، وإنما هناك أمر آخر ذو أهمية بلاغية، الأمر الآخر هو الخبرة بموقعهما من الكلام والتمرس بصياغتهما في فن القول، ولا يراد بذلك جهة الإعراب فهو أمر ساذج، فالمعطوف على المرفوع مرفوع، وعلى المنصوب منصوب وعلى المجرور مجرور، وحكم المفرد، وحكم الجملة فيه مشتركان، أما على المعطوف أو على المحل كما هو مزبور في كتب النحو.

إذن هناك ميزة أخرى هي التي جعلت عبد القاهر وهو يتحدث عن معاني النحو أن ينتقل إلى أسرار البلاغة في معرفة الوصل من الفصل، وكأنه يشير إلى أن التركيب إفرادياً كان أو جملياً في عطفه أو تركه يجب أن يخضع لمواصفات يتحكم فيها الذوق السليم، والفطرة البكر، في اكتشاف سر الوصل وكنه الفصل، أما الاشتراك في الاعراب بالواو أو الفاء وغيرهما فهي مسألة نحوية ليست ذات بال، وأما الاستئناف دون عطف فيعني عدم الاشتراك في الحكم والاتيان بحكم جديد مستقل، وهذان ملحظان نحويان لا تعقيد بهما، ولا جمال باستقرائهما، بينما نجد هذا المبحث مرتبطاً بفهم خاص، واستطلاع جلي، يكشف خفاءه ويستقري مبهماته لذا نجد عبد القاهر نفسه يقول:

«واعلم أنه ما من علم من علوم البلاغة أنت تقول أنه فيه خفي

غامض، ودقيق صعب، إلا وعلم هذا الباب أغمض وأخفى وأدق وأصعب وقد قنع الناس فيه بأن يقولوا إذا رأوا جملة قد ترك فيها العطف: أن الكلام قد استؤنف وقطع عما قبله لا تطلب أنفسهم منه زيادة على ذلك ولقد غفلوا غفلة شديدة»[1].

هناك إذن ـ ما هو أهم من هذا، وهو أن الكلام العربي حينما يصاغ ويأخذ موقعه في العبارات والجمل، فإننا نخلص فيه إلى بيان حال من الأحوال، أو زيادة حقيقة من الحقائق، وذلك مما لا يتأتى بالاستقلال في المعاني التي يراد طرحها، وهذه المعاني على سبيل من الذائقة أكثر مما هو علامة إعرابية، أو مسألة شكلية تتعلق بالمؤشرات الخارجية، وموقع الوصل ومقتضى الفصل هو الذي يحقق ذلك، فأنى نتوصل إلى هذا الموقع وذلك المقتضى، ومتى يستعملان ليكسبا النص سلامة وعذوبة وذائقة لا نلتمسها من خلال النحو وتفصيلاته بل من خلال التركيب الفني وتناسقه، فإن شئت رددته إلى معاني النحو، وإن شئت رددته إلى مدارج البلاغة، ولكنه بالبلاغة أوصل، وإلى معانيها أنسب، ونقول ببساطة: إن كان هنالك جامع بين الأمرين، فالوصل هو المتعين، وإن لم يكن هناك جامع بينهما فالفصل هو المتعين، هذا هو الأغلب، وقد يكون العكس في بعض الحالات، واكتشاف هذا الجامع من مهمة البلاغي لا النحوي وإن كان الأمران متصلين تماماً أو منفصلين تماماً فالفصل هو المرجح وإن كانا منزلة بين منزلتين، أو حالا بين حالين فالعطف سبيلهما.

مهمة البلاغي هنا توحيد النص فيما يناسب مقتضى الحال ومهمة النحوي هناك إشراكهما في الحكم، والأول يقتضي أعمال الفكر وتمحض الفطرة، والثاني استيعاب أحكام الاعراب، والفضيلة للأول استناداً إلى الخبرة والذائقة، ولا مزية للثاني لأنه مبني على قواعد ثابتة.

خذ مثالاً رائعاً للوصل في سورة التكوير:

«بسم الله الرحمن الرحيم» ﴿إِذَا ٱلشَّمۡسُ كُوِّرَتۡ ۝١ وَإِذَا ٱلنُّجُومُ ٱنكَدَرَتۡ

(١) الجرجاني، دلائل الإعجاز: ١٥٥.

﴿٣﴾ وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ ﴿٣﴾ وَإِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ ﴿٤﴾ وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ﴿٥﴾ وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ ﴿٦﴾ وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتْ ﴿٧﴾ وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ﴿٨﴾ بِأَيِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ ﴿٩﴾ وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ ﴿١٠﴾ وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ كُشِطَتْ ﴿١١﴾ وَإِذَا ٱلْجَحِيمُ سُعِّرَتْ ﴿١٢﴾ وَإِذَا ٱلْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ ﴿١٣﴾ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّآ أَحْضَرَتْ ﴿١٤﴾﴾[١].

فستجد القرآن في هذه الآيات المباركة، قد جمع أشتاتاً وعوالم كثيرة، وكائنات متعددة للتعبير عن دقائق التغيير الكوني والجمع الكلي لحيثيات متنوعة في يوم واحد. وهو يوم القيامة الذي يضم موضوعاً واحداً وهو يحشر الخلائق على صعيد واحد، ومن هنا نجد الفرق بينه وبين مثال الفصل الذي اختاره عبد القاهر من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ﴿٢٥﴾ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٦﴾ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴿٢٧﴾ قَالَ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢٨﴾ قَالَ لَئِنِ ٱتَّخَذْتَ إِلَٰهًا غَيْرِى لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ ٱلْمَسْجُونِينَ ﴿٢٩﴾ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكَ بِشَىْءٍ مُّبِينٍ ﴿٣٠﴾ قَالَ فَأْتِ بِهِۦٓ إِن كُنتَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴿٣١﴾﴾[٢].

فهذه العبارات المتطاولة على حسن تناسقها الفني وتراصفها البياني جاءت منفصلة بترك العطف، لأنها تمثل مناخاً نصياً خالصاً للدلالة على استقلالية كل جملة بذاتها، وتماسك كل آية بمعنى من المعاني الخاص بها وقد تعلق الجميع برباط قولي متناسب فيه حذف وإضمار وتقدير في السؤال والجواب والترصد، فجاءت كل عبارة علماً للدلالة على ذلك المخزون البلاغي في الصيغ والإشارات، بخلاف الوصل الذي يجمع بين الأمرين ويوحد بين المشتركين، لذا نجد القزويني معترفاً بهذه الحقيقة في احتياج صاحب علم المعاني إلى التنبه لأنواع المقادير الجامعة في حالة الوصل، ناظراً إلى طبيعة الأشياء في تحقيق التقاء الأمرين اللذين بينهما البعد الكبير، كالإبل والسماء والجبال والأرض في قوله تعالى:

﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى

---

(١) سورة التكوير: ١ ـ ١٤.

(٢) الشعراء: ٢٣ ـ ٣١.

ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿٢٠﴾﴾[١].

وبالنسبة إلى أهل الوبر فإن جلّ انتفاعهم في معاشهم من الإبل، فتكون عنايتهم مصروفة إليها، وانتفاعهم منها لا يحصل إلا بأن ترعى وتشرب وذلك بنزول المطر، فيكثر تقلب وجوههم في السماء. ثم لا بدّ لهم من مأوى يأويهم، ويحصن يتحصنون به، ولا شيء لهم في ذلك كالجبال، ثم لا غنى لهم لتعذر طول مكثهم في منزل عن التنقل من أرض إلى سواها، فإذا فتش البدوي في خياله وجد صورة هذه الأشياء حاضرة فيه على الترتيب المذكور»[٢].

وما كان هذا شأنه فإن الانقطاع لا يلائم مقتضياته البيانية والانفصال لا يستقيم له، فكان الاتصال سبيله فناً بلاغياً، لا قاعدة نحوية. ومن هنا ندرك ما استنبطه عبد القاهر في هذا المجال، إذ قسم الجمل على ثلاثة أضرب: جملة لا يستقيم معها عطف، وجملة حقها العطف، وجملة حقها ترك العطف «وترك العطف يكون: أما للاتصال إلى الغاية، أو الانفصال إلى الغاية والعطف لما هو واسطة بين الأمرين، وكان له حال بين حالين»[٣].

❁ ❁ ❁

وأما الإيجاز والأطناب فهما مبحثان بلاغيان من خلال التماس روافدهما البيانية، لأن أثرهما الخارجي ينصب حول الشكل في النص الأدبي، في تأديته للمعنى المراد، إذ يدور حول زيادة الألفاظ في الأطناب، واختزالها في الإيجاز، وهذان المدركان بطبيعتهما الاستعمالية بعيدان عن معاني الاعراب.

فالإيجاز كما حدده الرماني (ت: ٣٨٦ هـ): «تقليل الكلام من غير إخلال بالمعنى، وإذا كان المعنى يمكن أن يعبر عنه بألفاظ كثيرة ويمكن أن

---

(١) الغاشية: ١٧ ـ ٢٠.
(٢) القزويني، الإيضاح: ٢٦٦.
(٣) الجرجاني، دلائل الإعجاز: ١٦٣.

يعبر عنه بألفاظ قليلة، فالألفاظ القليلة إيجاز»[1].

وقال عبد القاهر (ت: ٤٧١ هـ): «لا معنى للإيجاز إلا أن يدل بالقليل من اللفظ على الكثير من المعنى»[2].

وعلى هذا فالألفاظ الكثيرة أطناب في مقابل اختصار الكلام وقصره على المعنى المراد بالألفاظ التي وضعت أزاءه مع إمكان زيادتها وتكثيرها وذلك هو الإيجاز وبحصر مفهوم الإيجاز بقلة الألفاظ، ومفهوم الأطناب بكثرتها، يظهر مفهوم المساواة أيضاً. . بملائمة الألفاظ لمعانيها دون زيادة أو نقصان: فقد قال الخطيب القزويني (ت: ٧٣٩ هـ): «والمراد بالمساواة: أن يكون اللفظ بمقدار أصل المراد لا ناقصاً بحذف أو غيره. . . ولا زائداً عليه بنحو تكرير أو تتميم أو اعتراض»[3].

فإذا كان الإيجاز أداء للمعاني بعبارات أقل، والأطناب أداء لها بعبارات أكثر، والمساواة قصر الألفاظ على المعاني بلا قلة ولا كثرة، فالمسألة إذن مسألة بلاغية لا علاقة لها بمعاني النحو.

وما يؤيد هذا الاتجاه اهتمام البلغاء والحكماء بالإيجاز في سياق التأكيد على قيمته البلاغية.

فلقد أشار رسول الله ﷺ إلى الإيجاز بلفتةٍ بارعة حينما سمع رجلاً يقول لرجل: «كفاك الله ما أهمك» فقال رسول الله ﷺ: هذه البلاغة»[4].

فعبارة: كفاك الله ما أهمك، موجزة بالتعبير عن المعنى المراد بقصر اللفظ على المعاني، وهي جامعة مانعة كما يقول المناطقة، ويبدو أن رسول الله ﷺ ـ إن صح الخبر ـ قد أعجب بها بل بإيجازها لاشتمالها على المعنى الكثير باللفظ القليل، فقال: هذه البلاغة.

وقال أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام:

---

(١) الرماني، النكت في إعجاز القرآن: ٧٠.
(٢) الجرجاني، دلائل الإعجاز: ٢٩٣.
(٣) القزويني، الإيضاح: ٢٨١.
(٤) العسكري، الصناعتين: ١٧٩.

«ما رأيت بليغاً قط إلا وله في القول إيجاز، وفي المعاني إطالة»[1].

وهذا النص تقسيم دقيق للكلام باعتباره حقيقتين تكوينيتين هما: الألفاظ والمعاني منذ عهد مبكر، وتحديد للإيجاز بأنه اختصار في القول وتطويل للمعاني، وبذلك يكون الإمام علي سباقاً إلى هذين المفهومين: المفهوم النقدي الأول، والمفهوم البلاغي الثاني.

وهناك شذرات متناثرة هنا وهناك في هذا المعنى يتعاقب عليه الخلف عن السلف.

قال ابن المقفع: «الإيجاز هو البلاغة»[2].

وقال غيره: «البلاغة حسن الاقتضاب عند البداهة، والغزارة عند الإطالة»[3].

وهو جمع بين أداءين للإيجاز والأطناب.

ويكاد يجمع الحكماء أن البلاغة هي الإيجاز، وهناك جملة من التعبيرات المختلفة عن هذا الملحظ بمعنى واحد.

١ ـ البلاغة قول يسير يشتمل على معنى خطير.

٢ ـ البلاغة حكمة تحت قول وجيز.

٣ ـ البلاغة علم كثير في قول وجيز[4].

٤ ـ وقيل لبعضهم ما البلاغة، فقال: الإيجاز، قيل وما الإيجاز، قال حذف الفضول وتقريب البعيد.

٥ ـ وقال أصحاب الإيجاز: الإيجاز قصور على الحقيقة، وما تجاوز مقدار الحاجة فهو فضل داخل في باب الهذر والخطل[5].

---

(١) المصدر نفسه: ١٨٠.
(٢) العسكري، الصناعتين: ٢٠.
(٣) المصدر نفسه: ٤٥.
(٤) المصدر نفسه: ٤٣.
(٥) المصدر نفسه: ١٧٩.

ولا يعني هذا التأكيد على الإيجاز، فرز الأطناب من دائرة البلاغة أو ذم المساواة، بل قد يراد الأطناب في مواضع التحذير والوعد والوعيد كما صنع القرآن الكريم في تحذير المنافقين، وأهل الكتاب والمسلمين أنفسهم في فصول مسهبة من القرآن، حذرهم من أن يصيبهم ما أصاب الأمم السالفة والأقوام البائدة من عذاب الاستئصال.

وكما وعد المتقين بالجنات وأطنب في صفاتها ونعيمها، وظلالها وأشجارها وأنهارها، واستقرارها ودوامها، وأكلها وشرابها... إلخ وكما أوعد المجرمين بالنار ووصف سمومها، وحميمها وغسّاقها، وشجرها وماءها، وأهوالها وأخطارها، بما يعد أطناباً في المواضع التي فيها الأطناب أليق. وكذلك ساوى بين الألفاظ والمعاني بمختلف الصيغ والتراكيب البيانية، وهذا هو الأصل المتوافر لكلام الله تعالى في كتابه المجيد، إيجازاً في موضع الإيجاز، وأطناباً بمراصد الأطناب، ومساواة بين الأمرين.

إذن فكما تحتاج البلاغة في الكلام إلى الإيجاز فإنها تحتاج إلى الأطناب، فليس الأطناب من منافيات البلاغة، ولا الإيجاز - وحده - أساس البلاغة، فوضع الألفاظ في موضعها المناسب من البيان بحسب مقتضيات الخطاب هو البلاغة سواء أكان في تلك الألفاظ تطويل ليعود الكلام مطنباً أم تقليل ليكون الكلام موجزاً، فكما يحتاج البليغ في تأدية المعنى إلى لفظ موجز، فهو بحاجة إلى تأديته بألفاظ متعددة ليبلغ بذلك الكلام كماله على الوجه المراد.

وكما يحتاج البليغ إلى الإيجاز في موضع، وإلى الأطناب في موضع، فإنه يحتاج إلى المساواة في الكلام بقصر الألفاظ على المعاني، بل بتساوي اللفظ لمعناه، بعيداً عن الإيجاز المخل، أو الأطناب الممل كما يقال.

قال أبو هلال العسكري (ت: ٣٩٥ هـ):

«والقول القصد أن الإيجاز والأطناب يحتاج إليهما في جميع الكلام وكل نوع منه، ولكل واحد منهما موضع، فالحاجة إلى الإيجاز في موضعه كالحاجة إلى الأطناب في مكانه، فما أزال التدبير في ذلك عن جهته،

واستعمل الأطناب في موضع الإيجاز واستعمل الإيجاز في موضع الأطناب أخطأ»[1].

فمن خلال هذه المفاهيم المتقدمة، بارتباط المعنى باللفظ قلة وكثرة أو مساواة، يظهر أن مباحث الإيجاز والأطناب والمساواة لا علاقة لها بمعاني النحو في وجه من الوجوه، فإذا لاحظنا ـ عن كثب ـ موضوعات ومضامين هذه الجزئيات خرجنا بنتيجة ضرورة إلحاق هذه المباحث بالبلاغة لا بالنحو دون سائر المعاني المتقدمة.

فمباحث الإيجاز تشتمل على ما يلي:

أ ـ إيجاز القصر، وهو ما ليس بحذف.

ب ـ إيجاز الحذف، وهو ما يكون بحذف.

والمحذوف أما جزء جملة أو جملة أو أكثر من جملة[2].

أما إيجاز العصر، فهو قصر اللفظ على المعنى المراد، باختصار عباراته واختزال حروفه، وقد مثلوا له بقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِي ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾[3]. وبقوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَـٰهِلِينَ ﴿١٩٩﴾﴾[4].

وهاتان الآيتان من أمثلة إيجاز القصر عند أغلب البلاغيين، ولا يتعلق بهما موضوع بمعاني النحو.

وإنما تبحث الأولى على أساس عدة حروفها، وتصريحها بالمطلوب وما يفيده تنكير «حياة» للتعظيم واطرادها، وسلامتها من التكرار، واستغناؤها عن الحذف، والطباق في عبارتها، وجعل القصاص كالمنبع والمعدن للحياة[5].

---

(١) العسكري، الصناعتين: ١٩٦.
(٢) ظ: القزويني، الإيضاح: ٨٧، وما بعدها.
(٣) البقرة: ١٧٩.
(٤) الأعراف: ١٩٩.
(٥) ظ: القزويني، الإيضاح: ٢٨٧ وما بعدها.

وهذه المحاسن تتعلق بسلامة النص، وخلوصه من التعقيد والتكرار، وقلة حروفه! وأدائه المراد بإيجاز، وحسن وقعه في النفوس للاطراد والطباق وموازنة الحياة للقصاص، وكلها اعتبارات بلاغية تقرب النص من النفس الإنسانية جودة وسلاسة ومرونة مع وضوح ودقة وإيجاز.

بقي تنكير «حياة» ولم ينظر إليه بموقعه النحوي بقدر ما نظر إليه بتعيين نوعية الحياة الهادئة، وتعظيم شأن الحياة الخالية من الاعتداء الهزؤ والجبروت وهو ملحظ بياني يقرب الوقع الموسيقي في اللفظ إلى الذائقة الفطرية عند المتلقي، كما أنه طريقة من طرق أداء المعنى المراد بصور متعددة فيما يبدو.

وأما الآية الثانية، فإنها جمعت مكارم الأخلاق من أطرافها، في الأخذ بأفضلها، والأمر بأسماها، والاعراض عن الجهلة، قال القزويني: «ولهذا قال جعفر الصادق ﷺ (ت: ١٤٨ هـ) فيما روي عنه: أمر الله نبيهﷺ بمكارم الأخلاق، وليس في القرآن آية أجمع لها من هذه الآية»[١].

ووقع هذه الآية من النفس الإنسانية المطمئنة موقع الماء من ذي الغلة الصادي، ولا يعود هذا الأثر فيها لتركيب نحوي، أو وضع أعرابي، بقدر ما يعود إلى الأثر النفسي العائد إلى بلاغتها وسلامتها من الحشو والتطويل والإخلال.

وأما إيجاز الحذف، فقد يحذف فيه المضاف وقد يحذف الموصوف، وقد تحذف الصفة، وقد يحذف جواب الشرط، وقد يحذف جزء من أجزاء الجملة، وقد يحذف غير ذلك، فيكون الإيجاز موسوماً بحذف مضمون الجملة، بالمسبب بعد ذكر السبب، أو بالسبب بعد ذكر المسبب، وقد يكون الإيجاز بحذف أكثر من جملة[٢].

ولو دققت النظر في هذا الحذف، وتسلمت الإيجاز في هذه الأحوال كافة، لوجدت المزية فيه لما أفاده من معنى بلاغي، في لفظ موجز، وبيان

---

(١) القزويني، الإيضاح: ٢٩٠.
(٢) ظ: المصدر نفسه: ٢٩١.

مقتضب، استوى كل ذلك على الوجه المراد، ولوجدت تحقيق القوم فيه دائراً حول تخير ألفاظه، أو دقة استعارته أو جودة كفايته، ولم يتعرض أحد لموقعه الأعرابي وتأثيره هذا الوقع وحده - في تخير هذا الإيجاز.

لقد أطال كل من السكاكي والقزويني ومن قبلهما الزمخشري في بيان وجه بلاغة قوله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ ٱلْعَظْمُ مِنِّي وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾[1].. فقد عدّه السكاكي من القسم الثاني من الإيجاز ذاهباً إلى أنه وإن اشتمل على بسط فإن انقراض الشباب وإلمام الشيب جديران بأبسط منه، ثم ذكر أن فيه لطائف يتوقف بيانها عن النظر في أصل المعنى ومرتبته الأولى[2].

وأفاض القزويني بإيراد بلاغة الآية في خمسة عشر ملحظاً بلاغياً دقيقاً تحدث فيها بإسهاب عن الجمال التركيبي والمعنوي واللفظي للآية بما لا مزيد عليه، ثم عاد إلى طريقته فقال: «واعلم أن الذي فتق أكمام هذه الجهات من أزاهير القبول في القلوب: هو أن مقدمة هاتين الجملتين وهي «رب» اختصرت ذلك الاختصار، بأن حذفت كلمة النداء، وهي «يا» وحذفت كلمة المضاف إليه، وهي ياء المتكلم، واقتصر من مجموع الكلمات على كلمة واحدة فحسب، وهي المنادى، والمقدمة للكلام - كما لا يخفى على من له قدم صدق في نهج البلاغة - نازلة منزلة الأساس للبناء، فكما أن البناء الحاذق، لا يرمي الأساس إلا بقدر ما يقدر من البناء عليه، كذا البليغ يصنع بمبدأ كلامه، فمتى رأيته قد اختصر المبدأ، فقد آذنك باختصار ما يورد»[3].

وكان السكاكي قد ارجع جميع ما انفتحت به قريحته إلى موضع الحذف لحرف النداء وياء المتكلم، وهو خلاف ما أبانه حديثه من سمات بلاغية وخصائص فنية اشتمل عليها النص القرآني وأضاف إليه القزويني تحقيقاً في اختيار كلمة «العظم» وكلمة «الشيب» وأبان موقعهما البلاغي، وأحال على الزمخشري بيان محاسن الاختيار فقال:

---

(١) مريم: ٤.

(٢) ظ: الإيضاح: ٢٩٤ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه: ٢٩٦.

(فالوجه في ذكر العظم دون سائر ما تركب منه البدن وتوحيده ما ذكره الزمخشري قال: إنما ذكر العظم لأنه عمود البدن به قوامه، وهو أصل بنائه، وإذا وهن تداعى وتساقطت قوته، ولأنه أشد ما فيه وأصلبه، فإذا وهن كان ما وراءه أوهن، ووحده لأن الواحد هو الدال على معنى الجنسية وقصده: إلى هذا الجنس ـ الذي هو العمود والقوام، وأشد ما تركب منه الجسد ـ قد أصابه الوهن، ولو جمع لكان إلى معنى آخر وهو أنه لم يهن منه بعض عظامه ولكن كلها»[1].

وما أفاض عنه بالحديث كل من الزمخشري، والسكاكي والقزويني، لا يمت إلى معاني النحو بصلة، بقدر صلته الماسة بالمعاني البيانية وتخير الألفاظ، وأصول البلاغة.

❁ ❁ ❁

وأما الأطناب، فقد ذكروا له بعض المحسنات البيانية التي تتعلق بالنص تارة، وبالمتلقي تارة أخرى، وبجرس الألفاظ سواهما.

فقد يأتي الأطناب للإيضاح بعد الإبهام أو التوشيح أو بذكر الخاص بعد العام، وأما أن يأتي بالتكرير لنكتة ما، أو بالإيغال أو بالتذييل، وأما التكميل، وأما بالاعتراض، وأما بغير ذلك[2].

ولم أجد في هذه التقسيمات ـ التي أساءت إلى مبحث الأطناب أكثر من إحسانها إليه ـ أية علاقة بمعاني النحو، وإنما ينطلق أغلب مباحثها بموقع النص عند المتلقي، فقد تزداد نفسه إقبالاً عليه، وقد يبين له فيه المعنى بعد الإجمال، وقد يوضح بعد الإبهام كما صرح بذلك القزويني نفسه بقوله: «فإن المعنى إذا أُلقي على سبيل الإجمال والإبهام تشوقت نفس السامع إلى معرفته على سبيل التفعيل والإيضاح، فتتوجه إلى ما يرد بعد ذلك، فإذا أُلقي كذلك تمكن فيه فضل تمكن، وكان شعورها به أتم. أو لتكمل اللذة بالعلم به، فإن الشيء إذا حصل كمال العلم به دفعة لم

(١) القزويني، الإيضاح: ٢٩٦.
(٢) ظ: المصدر السابق: ٣٠١.

يتقدم حصول اللذة به ألم، وإذا حصل الشعور به من وجه دون وجه، تشوقت النفس إلى العلم بالمجهول، فيحصل لها بسبب المعلوم لذة، وبسبب حرمانها عن الباقي ألم، ثم إذا حصل لها العلم به: حصلت لها لذة أخرى واللذة عقب الألم أقوى من اللذة التي لم يتقدمها ألم»[1].

فهو يتحدث عن الأثر النفسي للأطناب، والشعور باللذة بعد الألم، وأين هذا من معاني النحو؟ نعم قد تفيد مباحث الأطناب التنبيه على ذكر الخاص بعد العام وذلك للتأكيد على الأمر، وبيان فضله وأولويته وسابقته، وهو تعبير بلاغي ذو وقع موسيقي وتفصيل إيضاحي كما في قوله تعالى: ﴿حَٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾[2].

فقد ذكر الصلاة الوسطى وهي خاص بالنسبة لعموم الصلوات، وذلك لبيان أهميتها في التشريع، ومنزلتها من بين الصلوات، وهذا يرجع إلى الإفاضة في دلالة الألفاظ البيانية لا إلى النحو.

وموارد الأطناب في القرآن عديدة تتقاطر بحسب الحاجة إليها في بيان المشكل، واستقراء المجهول، وكشف الغيب، وهي أكثر من أن تحصر، وكان مما أطنب في ذكره القرآن، وأفاض فيه بكثير من التفصيل حال المنافقين، نظراً للدور المهم الذي لعبه هؤلاء في التصدي للإسلام والتعدي على المسلمين، وبغية أن يحذرهم المؤمنون في كل طور ودور بكل زمان ومكان جاء تمثيلهم بآيات البقرة (١٧ ـ ٢٠) بكثير من التفصيل لأحوالهم النفسية، وواقعهم المرير، ذلك لتصوير الحالة المتأرجحة لهم بين الغلاف الحاجز المبطن والإرهاب المستعار، وبين الظاهر المستقيم والوجه الصالح الذي يتراؤون به، وكشف هذا المناخ المكثف يحتاج إلى وصف شافٍ وبيان مستفيض[3].

ولست بحاجة في هذا البيان الذي طرحه القرآن في صفة المنافقين وأعمالهم، ومصائرهم، إلا للذائقة الفنية التي تميز بين هذه الأوصاف

---

(١) القزويني، الإيضاح: ٣٠١.
(٢) البقرة: ٢٣٨.
(٣) ظ: المؤلف، الصورة الفنية: ٢١٩.

المختلفة المتشعبة في مناخ مظلم مكفهر يسلمك إلى الرهبة والفزع والتوقع وما ذاك إلا للتأثير البلاغي في النفس.

والمساواة في المباحث البلاغية توصف بمجالها الخاص بأنها تأتي احترازاً من التطويل، وتفادياً للإضافات غير المجدية، وذلك بموافقة اللفظ للمعنى المحدد له، ولا علاقة لهذه الظاهرة بمعاني النحو كعلاقتها بكيفية عرض البيان سليماً من الحشو واللغو والهذر. ومن أبرز أمثلة المساواة قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ﴾[1].

فلم تزد في اللفظ على المعنى، ولم تنقص من دلالته عليه وذلك ينظر إليه في مجال دلالة الألفاظ على المعاني المحددة لها من وجهة نظر نقدية وبلاغية بعيدة عن عالم النحو.

رأي في مناهج المعاني:

إذن، فالمباحث هذه ـ فيما يبدو لي ـ أعني الفصل والوصل، والإيجاز الأطناب والمساواة، ينبغي أن تقتطع من مباحث معاني النحو لتضاف إلى مباحث البيان في منهجة البلاغة العربية، لقربها منها ولصوقها بها، لما أقمناه من دلائل توضيحية ترجح هذا الرأي، وتدعم هذا الموقف.

والمباحث المتقدمة، أعني: قضايا الإسناد، بأبوابها الثلاثة: أحوال الإسناد الخبري، وأحوال المسند إليه، وأحوال المسند، وأحوال متعلقات الفعل، والقصر والإنشاء ينبغي أن توصل بعلم النحو، فهي معاني النحو لا شك في ذلك لما بيناه آنفاً.

نعم مباحث الفصل والوصل والإيجاز والأطناب والمساواة وإن كانت لا تخلو من لمسات نحوية، وملامح اعرابية إلا أنها مباحث بلاغية، ومباحث الإسناد، ومتعلقات الفعل، وقضايا التقديم والتأخير والحذف والإظهار والإضمار والتقدير، والقصر والحصر، والخبر والإنشاء، وإن

---

(١) فاطر: ٤٣.

كانت لا تخلو من رصد بياني أحياناً إلا أنها مباحث نحوية.

إذن فمن الخير للعربية، ومن الصيانة للتراث أن نرجع بالفنون إلى أصولها، فما غلب من منحى على فن ما، ألحق به وما تميز بخصائص نؤصله باتجاه متميز، اختص به، وليس في ذلك شطط، بل فيه دقة وموضوعية، الدقة في التغليب، والموضوعية في المنهجة، وإلا فالفنون العربية متداخلة الأبعاد في أجزاء من مباحثها، فالنقد الأدبي ذو لمحة بلاغية، والبلاغة ذات سمة نحوية، والنحو ذو صلة لغوية، واللغة ذات أقيسة منطقية، والمنطق ذو مسحة فلسفية، والفلسفة ذات سحنة أصولية، والأصول ذو تفريعات كلامية وهكذا دواليك بالنسبة لفنون العربية الأخرى[1].

لا غبار أن مباحث البيان الأصلية أعني: المجاز، التشبيه، الاستعارة، الكناية، هي الأساس في بلاغة العرب، ولكن لا مانع أن تتوج بالوصل والفصل، والإيجاز والأطناب، والمساواة فهذه مباحث لها رحم ماسة، ووشائج متصلة بالبلاغة العربية دون ريب. وان مباحث المعاني المتقدمة في موضوعات الإسناد، والخبر، والإنشاء، ومتعلقات الفعل، وصيغ التقديم والتأخير، والإضمار، والتقدير هي الأساس في معاني النحو، فلماذا لا تقتطع من البلاغة وتعود إليه، كما اقتطعت منه ـ من ذي قبل ـ وألصقت بالبلاغة، وهي أقرب إلى النحو موضوعاً وبحثها من مهمات النحويين لا غير.

ولقد حمّل أستاذنا الدكتور الجواري النحاة مسؤولية هذا التهاون «لأنهم ألزموا أنفسهم باستيعاب المعاني وصرفها إلى ما سمي علوم البلاغة، وهي في الحق معاني النحو التي لا يستقيم النحو إلا بها، ولا تستقر قواعده إلا عليها، وهذا أمر تنبه له غير واحد من الباحثين في مسائل النحو ونقد منهجه، ولعل أولهم في عصرنا هذا المرحوم الأستاذ إبراهيم مصطفى في كتابه الجليل احياء النحو»[2].

---

(١) ظ: المؤلف، أصول البيان العربي: ٢٦.

(٢) أحمد عبد الستار الجواري، نحو القرآن: ٤٣.

فإذا أضفنا لذلك مذهب الدكتور المخزومي في «مدرسة الكوفة» وفي «النحو العربي» الدكتور عبد القادر حسين في أثر النحاة في البحث البلاغي والدكتور عبد السلام عبد الحفيظ في «مناهج البحث البلاغي في الدراسات العربية» والمؤلف في «أصول البيان العربي» والدكتور أحمد مطلوب في «القزويني وشروح التلخيص» و «مصطلحات بلاغية»، والدكتور الجواري نفسه في «نحو القرآن» و «نحو الفعل» وتأكيده لذلك منتقداً وضع النحاة، وهو يتناول الفعل المضارع في وروده بمعنى الأمر «ومثل هذا التصرف في الأسلوب، تضيف به قواعدهم، ولا يتسع له فهمهم لقضايا التركيب ومسائله، وهو أدخل في علم المعاني الذي سلخوه من النحو أو سلخوا النحو منه، فأحالوه يبساً لا ماء فيه ولا رواء»[1].

أقول وقد استقرينا مجمل هذه الآراء المعاصرة، مع ما قدمناه من مقارنة وأدلة وبراهين، يكون الرأي صالحاً في الدعوة إلى إلحاق جملة فنون علم المعاني ـ باستثناء الفصل والوصل والإيجاز والأطناب والمساواة بمعاني النحو، وإعادتها إلى النحو، ولا يكون ذلك أمراً نحن ابتدعناه، ولا ملحظاً نحن بدأناه وإنما هي سنة البحث العلمي في وضع الحق في نصابه ومن الله التوفيق.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

---

(١) أحمد عبد الستار الجواري، نحو القرآن: ١٠١.

المصادر والمراجع

١ ـ المصادر القديمة:

١ ـ خير ما نبتدىء به (القرآن الكريم).

٢ ـ الألوسي، أبو الفضل، شهاب الدين، محمود الألوسي البغدادي (ت: ١٢٧٠ هـ) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، إدارة المطبعة المنيثرية، القاهرة (د. ت).

٣ ـ الآمدي، أبو القاسم، الحسن بشر (ت: ٣٧ هـ) الموازنة بين الطائيين. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة ١٩٥٩ هـ.

٤ ـ ابن الأثير، أبو السعادات، المبارك بن محمد (ت: ٦٠٦ هـ) النهاية في غريب الحديث والأثير، القاهرة (د. ت).

٥ ـ ابن الأثير، أبو الفتح، ضياء الدين، نصر الله بن محمد (ت: ٦٣٧ هـ) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفى البابي، القاهرة، ١٩٣٩ م.

٦ ـ أرسطوطاليس: فن الشعر، ترجمة: الدكتور شكري عياد، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٧ م.

٧ ـ ابن أبي الأصبع المصري، عبد العظيم بن عبد الواحد (ت: ٦٥٤هـ) بديع القرآن، تحقيق الدكتور حفني محمد شرف، مطبعة الرسالة القاهرة، ١٩٥٧ م.

٨ ـ امرؤ القيس، حندج بن حجر (شاعر جاهلي)، ديوان امرىء القيس

تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، القاهرة ١٩٦٩ م.

٩ ـ الباقلاني، أبو بكر، محمد بن الطيب (ت: ٤٠٣ هـ) إعجاز القرآن، تحقيق الدكتور السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٥٤ م.

١٠ ـ التفتازاني، سعد الدين، مسعود بن عمر الهروي (ت: ٧٩٣هـ) مختصر المعاني، طبعة مصورة.

١١ ـ التوحيدي، أبو حيان، عليّ بن محمّد بن العباس (كان حيّاً ٤٠٠هـ).

الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة.

١٢ ـ ثعلب، أبو العباس، أحمد بن يحيى بن زيد الشيباني (ت: ٢٩١ هـ) قواعد الشعر، تحقيق: محمد عبد المنعم الخفاجي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٨ م.

١٣ ـ الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر (ت: ٢٥٥ هـ) البيان والتبين، تحقيق: حسن السندوبي، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ١٩٣٢ م.

١٤ ـ الجاحظ: الحيوان، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٧ م.

١٥ ـ الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن (ت: ٤٧١ هـ) أسرار البلاغة، تحقيق: الدكتور هلموت ريتر، مطبعة وزارة المعارف استانبول، ١٩٥٤ م.

١٦ ـ الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تصحيح: محمد عبده ومحمد محمود التركزي الشنقيطي، مطبعة المنار، القاهرة، ١٣٢١ هـ.

١٧ ـ ابن جني، أبو الفتح، عثمان بن جني (ت: ٣٩٢ هـ) الخصائص دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٣ م.

١٨ ـ ابن الجوزي، أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي القرشي البغدادي (ت: ٥٩٧ هـ) زاد المسير في علم التفسير. المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، دمشق ١٩٦٥ م.

١٩ ـ الحاتمي، أبو علي، محمد بن الحسن بن المظفر البغدادي (ت: ٣٨٨ هـ) الرسالة الموضحة، تحقيق الدكتور محمد يوسف نجم، بيروت، ١٩٦٥ م.

٢٠ ـ الخطيب القزويني، أبو المعالي، محمد بن عبد الرحمن الشافعي (ت: ٧٣٩ هـ) الإيضاح في علوم البلاغة، مطبعة صبيح، القاهرة، ١٩٧١م.

٢١ ـ الخطيب القزويني. التلخيص في علوم البلاغة. شرح: عبد الرحمن البرقوقي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ١٩٣٢ م.

٢٢ ـ الخفاجي، أبو محمد، عبدالله بن محمد بن سنان الخفاجي (ت: ٤٦٦ هـ) سر الفصاحة، تحقيق: عبد المتعالي الصعيدي، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، ١٩٦٩ م.

٢٣ ـ ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر (ت: ٦٨١ هـ) وفيات الأعيان، وأنباء أبناء الزمان. تحقيق: الدكتور محمد عبد الغني حسن، دار احياء الكتب العربية القاهرة، ١٩٥٥ م.

٢٤ ـ الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٠٠ ـ ١٧٥هـ). كتاب العين. تحقيق الدكتور مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٠.

٢٥ ـ الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (ت: ٦٠٦ هـ) نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز. مطبعة الآداب والمؤيد، القاهرة، (١٣١٧ هـ).

٢٦ ـ الراغب الأصبهاني، الحسين بن محمد بن المفضل (ت: ٥٠٢ هـ) المفردات في غريب القرآن. تحقيق: محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفى البابي، القاهرة ١٩٦١ م.

٢٧ ـ ابن رشيق، الحسن بن رشيق القيرواني (ت: ٤٥٦ هـ) العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٢ م.

٢٨ ـ الرماني، أبو الحسن، علي بن عيسى الرماني (ت: ٣٨٦ هـ) النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق

الدكتور محمد خلف الله، والدكتور محمد زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦ م.

٢٩ ـ الزبيدي، أبو بكر، محمد بن الحسن (ت: ٣٧٩هـ)

طبقات النحويين واللغويين، تحقق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٣م.

٣٠ ـ الزركشي، بدر الدين، محمد بن عبدالله (ت: ٧٩٤ هـ) البرهان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٤.

٣١ ـ الزمخشري، جار الله، محمود بن عمر الخوارزمي (ت: ٥٣٨ هـ) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، دار المعرفة، بيروت (د. ت).

٣٢ ـ ابن الزملكاوي، كمال الدين، عبد الواحد بن عبد الكريم (ت: ٦٥١ هـ) البرهان الكاشف عن إعجاز القرآن. تحقيق: الدكتور أحمد مطلوب، والدكتورة خديجة الحديثي، مطبعة العاني، بغداد)، ١٩٧٤ م.

٣٣ ـ السكاكي، أبو يعقوب، يوسف بن أبي بكر (ت: ٦٢٦ هـ) مفتاح العلوم، المطبعة الأدبية، القاهرة، ١٣١٧ هـ.

٣٤ ـ سيبويه (ت: ١٨٠ هـ) الكتاب، المطبعة الأميرية، القاهرة، (د. ت).

٣٥ ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: ٩١١ هـ) الإتقان في علوم القرآن. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة المشهد الحسيني، القاهرة ١٩٦٧.

٣٦ ـ السيوطي: معترك الإقران في إعجاز القرآن. تحقيق: علي محمد البجادي، دار الثقافة العربية للطباعة القاهرة، ١٩٦٩ م.

٣٧ ـ الشريف الرضي، محمد بن الحسين الموسوي (ت: ٤٠٦ هـ) تلخيص البيان في مجازات القرآن. تحقيق: الدكتور محمد عبد الغني حسن، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٥ م.

٣٨ ـ الطبرسي، أبو علي، الفضل بن الحسين (ت: ٥٤٨ هـ) مجمع البيان في تفسير القرآن. مطبعة العرفان، صيدا، ٣٣٣ هـ).

٣٩ ـ الطريحي، فخر الدين بن محمد عليّ بن أحمد النجفي (ت: ١٠٨٥هـ) مجمع البحرين‌لله، تحقيق: أحمد الحسيني، مطبعة الآداب النجف الأشراف، ١٩٦١م

٤٠ ـ الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ) التبيان في تفسير القرآن. تحقيق: أحمد حبيب القصير، المطبعة العلمية، النجف الأشرف، ١٩٥٧.

٤١ ـ ابن عبد السلام، عز الدين بن عبد السلام الشافعي (ت: ٦٦٠ هـ) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، دار الطباعة المعاصرة استانبول، ١٣١٢ هـ.

٤٢ ـ أبو عبيدة، معمر بن المثنى التميمي (ت: ٢١٠ هـ) مجاز القرآن، تحقيق: الدكتور محمد فؤاد سزكين مطبعة السعادة ١٩٧٠.

٤٣ ـ العسكري أبو هلال، الحسن بن عبد الله (ت: ٣٩٥ هـ) كتاب الصناعتين، تحقيق: علي محمد البنجادي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي القاهرة ١٩٧١ م.

٤٤ ـ العلوي: يحيى بن حمزة (ت: ٧٤٩ هـ). الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. مطبعة المقتطف، القاهرة، ١٩١٤ م.

٤٥ ـ ابن فارس، أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا (ت: ٣٩٥هـ).

الصاحبي في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها، تحقيق: مصطفى الشويمي.

٤٦ ـ الفراء أبو زكريا، يحيى بن زياد (ت: ٢٠٧ هـ) معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار دار الكتب القاهرة، ١٩٥٥ م.

٤٧ ـ القاضي الجرجاني، علي بن عبد العزيز (ت: ٣٦٦ هـ) الوساطة بين المتنبي وخصومه. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي، القاهرة ١٩٦٦ م.

٤٨ ـ ابن قتيبة، أبو محمد، عبدالله بن مسلم (ت: ٢٧٦ هـ) تأويل مشكل القرآن، تحقيق: الدكتور السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، ١٣٧٣ هـ.

٤٩ ـ قدامة بن جعفر، الكاتب البغدادي (ت: ٣٣٧ هـ). نقد الشعر، تحقيق: البروفسور. س. أ. بونباكر، مطبعة بريل، ليدن، ١٩٥٦ م.

٥٠ ـ قدامة بن جعفر: نقد النثر، تحقيق: الدكتور العميد طه حسين وعبد الحميد العبادي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٣٣ م.

٥١ ـ القزويني، أبو المعالي، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن (ت: ٧٣٩هـ).

الايضاح في علوم البلاغة، محمد عبد المنعم خفاجي. دار الكتاب اللبناني، الطبعة الخامسة، بيروت، ١٩٨٠م.

٥٢ ـ ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله، محمد بن أبي أيوب (ت: ٧٥١ هـ) كتاب الفوائد، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٧ هـ.

٥٣ ـ ابن مالك، محمد بن جمال الدين المعروف بابن الناظم (ت: ٦٨٦ هـ) المصباح (تلخيص القسم الثالث من مفتاح العلوم للسكاكي) القاهرة، ١٣٤١ هـ.

٥٤ ـ المبرد، أبو العباس، محمد بن يزيد (ت: ٢٨٥ هـ) الكامل في اللغة والأدب، مكتبة المعارف، بيروت (د. ت).

٥٥ ـ المتنبي، أبو الطيب، أحمد بن الحسين المتنبي (ت: ٣٥٤ هـ) شرح ديوان المتنبي وضع عبد الرحمن البرقوقي، (طبعة مصورة نشر دار الكتاب العربي، بيروت (د.ت).

٥٦ ـ المرتضى، علم الهدى، علي بن الحسين الموسوي (ت: ٤٣٦ هـ) أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد). تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي، القاهرة، ١٩٥٤.

٥٧ ـ ابن المعتز، عبدالله بن المعتز (ت: ٢٩٦ هـ). البديع، تحقيق المستشرق الروسي: كراتشوفسك، مطبوعات جب التذكارية، لندن، ١٩٣٥ م.

٥٨ ـ ابن منظور، جمال الدين، محمد بن مكرم الأنصاري (ت: ٧١١ هـ) لسان العرب، طبعة مصورة عن مطبعة بولاق القاهرة (د. ت).

٥٩ ـ ابن ناقيا البغدادي، عبد الله بن محمد بن الحسين (ت: ٤٨٥ هـ) الجمان في تشبيهات القرآن. تحقيق: الدكتور أحمد مطلوب والدكتورة خديجة الحديثي دار الجمهورية، بغداد، ١٩٦٨ م.

٦٠ ـ ابن النديم، أبو الفرج، محمد بن إسحاق البغدادي (ت: ٣٨٥هـ).

الفهرست، نشر الأستاذ فلوجل لايبرج، ١٨٧١ ـ ١٨٧٢م.

٦١ ـ النسفي، أبو البركات، عبدالله بن أحمد (ت: ٧١٠ هـ) مدارك التنزيل، وحقائق التأويل. المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٣١.

٦٢ ـ النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب (ت: ٧٣٣ هـ) نهاية الأرب في فنون الأدب. نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، (د. ت).

٦٣ ـ أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله (ت: ٣٩٥هـ).

كتاب الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة ١٩٧١م.

ب ـ المراجع الحديثة:

٦٤ ـ الدكتور أحمد أحمد بدوي.

عبد القاهر الجرجاني وجهوده في البلاغة العربية، مكتبة مصر، القاهرة (د. ت).

٦٥ ـ الدكتور أحمد أحمد بدوي، من بلاغة القرآن، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة مصر، القاهرة ١٩٥٠.

٦٦ ـ الدكتور أحمد عبد الستار الجواري نحو.

القرآن، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٧٤ م.

٦٧ ـ الدكتور أحمد مطلوب: فنون بلاغية، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٧٥.

٦٨ ـ الدكتور أحمد مطلوب: مصطلحات بلاغية، بغداد، ١٩٦٥.
٦٩ ـ أحمد مطلوب (الدكتور). القزويني وشروح التلخيص، بغداد، ١٩٦٧م.
٧٠ ـ الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي. البيان في تفسير القرآن، مطبعة الآداب، النجف الأشرف.
٧١ ـ أمين الخولي. مادة بلاغة (بحث) في دائرة المعارف الإسلامية الألمانية، ترجمة الدكتور عبد الحميد يونس وجماعته، أوفست، ١٩٣٣ م.
٧٢ ـ أمين الخولي: مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والآداب مطابع الطناني، القاهرة، ١٩٦١ م.
٧٣ ـ الدكتور بدوي طبانة: علم البيان، دراسة تاريخية فنية في أصول البيان العربي، المطبعة الفنية، الحديثة، القاهرة، ١٩٦٧ م.
٧٤ ـ الدكتور حقي محمد شرف: الصور البيانية، مطبعة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦٥.
٧٥ ـ داود سلوم: النقد المنهجي عند الجاحظ، مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٦٠ م.
٧٦ ـ الدكتور شوقي ضيف: البلاغة تطوير وتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥ م.
٧٧ ـ الدكتور طه حسين: مع المتنبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٦ م.
٧٨ ـ الدكتور طه حسين: مقدمة نقد النثر المنسوب لقدامة بن جعفر. مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٣ م.
٧٩ ـ عباس محمود العقاد: اللغة الشاعرة، مزايا الفن والتبصير، في اللغة العربية، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا (د. ت).
٨٠ ـ عبد الأعلىٰ الموسوي السبزواري (المرجع الديني في النجف). تهذيب الأصول، مطبعة الآداب، النجف، ١٩٧٩م.

٨١ ـ عبد السلام عبد الحفيظ (الدكتور). مناهج البحث البلاغي في الدراسات العربية، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٨.

٨٢ ـ عبد العزيز البشري.

٨٣ ـ الدكتور عبد العزيز عتيق: علم البيان، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٤ م.

٨٤ ـ الدكتور عبد القادر حسين: أثر النحاة في البحث البلاغي، مطبعة النهضة مصر، القاهرة، ١٩٧٥.

٨٥ ـ الدكتور عز الدين اسماعيل: الأُسس الجمالية في النقد العربي، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٥٥.

٨٦ ـ عليّ النجدي ناصف: سيبوية إمام النحاة. مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٥٣م.

٨٧ ـ الدكتور فتحي أحمد عامر: فكرة النظم بين وجوه الإعجاز في القرآن الكريم، مطابع الأهرام، القاهرة، ١٩٧٥.

٨٨ ـ محمد أبو زهرة: القرآن المعجزة الكبرى، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٠ م.

٨٩ ـ الدكتور محمد المبارك: دراسة أدبية لنصوص من القرآن، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٣ م.

٩٠ ـ الدكتور محمد حسين علي الصغير: الصورة الأدبية في الشعر الأموي.

٩١ ـ الدكتور محمد حسين علي الصغير: الصورة الفنية في المثل القرآني / دراسة نقدية وبلاغية رسالة دكتوراه في الآداب، شركة المطابع النموذجية، دار الرشيد بغداد، ١٩٨١.

٩٢ ـ محمد كلانتر رئيس جامعة النجف الدينية: دراسات في أصول الفقه، مطبعة النجف، النجف الأشراف.

فهرس المواضيع

علم المعاني

بين الأصل النحوي والموروث البلاغي في ضوء القرآن الكريم